STEFANO ARCELLA

I Misteri del Sole



Il culto di Mithra nell'Italia Antica

controcorrente



«Eros alato guida l'anima nel suo viaggio. Senza il Fuoco interiore dell'Amore per il sovrannaturale, non è possibile "spiccare il volo" e ascendere lungo i sette gradi dell'iniziazione mitriaca. La Via da percorrere per incontrare il Sole interiore richiede Amore, senza del quale non si hanno buoni frutti. Solo coltivando questa disposizione interiore, il seguace di Mithra può divenire un combattente del Dio della Luce e sconfiggere le "Tenebre", dentro e fuori di sé, realizzando il senso complessivo della vita terrena secondo quest'insegnamento spirituale. L'Amor mistico prepara dunque al combattimento e alla vittoria, in senso sacrale e mistèrico, in nome del Dio della Luce».

«Mithra, Dio della Luce, è in realtà il Sole interiore, la "corona di luce" che l'adepto ridesta in se stesso, dopo aver rinunciato alle corone del mondo».

«Cautes (il mistico portatore della fiaccola, alleato di Mithra) è raffigurato sul lato orientale del tempio con la torcia sollevata, accanto ad un'ara ardente e ad un gallo, a simboleggiare il legame fuoco rituale-forza solare nel momento delle prime luci dell'alba, quando il gallo canta ed annuncia la nuova luce».

«Solo dopo aver domato e poi sacrificato il "toro interiore", trasfigurandolo nella spiga di grano, solo allora si banchetta col Pater *(la guida spirituale della comunità dei seguaci di Mithra), solo allora ci s'incontra col Principio Solare».*

«Gli iniziati al 6° e al 7° grado banchettano gioiosamente e ritualmente; l'elevazione spirituale è, infatti, un'esperienza gioiosa, l'aprirsi ad un modo nuovo di affrontare la vita, illuminata dall'incontro col Sole interiore».

€ 16,00

STEFANO ARCELLA

I Misteri del Sole

Il culto di Mithra nell'Italia Antica

CONTROCORRENTE

CONTROCORRENTE
Via Carlo de Cesare, 11
80132 NAPOLI
tel. 081/421349 - 5520024
Fax 081/4202514
E-mail: controcorrente_na@libero.it

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

A.Epig: Année Épigraphique.

AI: Acta Iranica.

APh: Année Philologique.

AJPh: American Journal of Philology.

ANRW: Aufstieg der Niedergang der Römischen Welt.

AV: AtharvaVeda.

Av: Avesta.

CIL: Corpus Inscriptionum Latinarum.

CIMRM: Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae.

CRAI: Comptes rendus de l'Academie des Inscriptions et Belles Lettres.

CSEL: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.

C. Th.: Codex Theodosianus

EM: Études mithraiques, Actes du IIème Congrès International (Téhéran, 1-8 settembre 1975), Téhéran - Liège, 1978, in *Acta Iranica*, a cura di E. Will.

HThR: Harvard Theological Rewiew.

IGUR: Inscriptiones Graecae Urbis Romae.

JRS: Journal of Roman Studies.

M.M.: Mysteria Mithrae. Atti del Seminario Internazionale di Studi Mitraici, (Roma 28-31 marzo 1978), Leiden, 1979, a cura di U. Bianchi.

M.S.: Mithraic Studies. Proceeding of the First International Congress of Mithraic Studies (Manchester 1972), Manchester 1975, 2 voll. A cura di J. R. Hinnels.

MMM: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra (citazioni epigrafiche).

PG: Patrologia Graeca.

PIR: Prosopographia Imperii Romani.

RV: Rig - Veda.

Stud. Urb.: Studi Urbinati.

Taitt. Brahm.: Taittirya - Brahmana.

Abbreviazioni delle fonti classiche

Apul. Metam.: Apuleio, *Metamorfosi.*

Cassius Dio: Dione Cassio, *Storia di Roma.*

Eutr.: Eutropio.

Fest. L.: Festo, *De verborum significatu* (Pauli Diaconi epitoma), II ed. di W. M. Lindsay.

Herod. *Historiae*: Erodoto, *Storie.*

Giul. in *Hel. reg.*: Giuliano Imperatore, *Inno ad Helios - Re.*

Hom. *Od.*: Omero, *Odissea.*

Liv.: Tito Livio, *Storia di Roma.*

Macr. *Sat.*: Macrobio, *Saturnalia.*

Plato. *Rep.*: Platone, *Repubblica.*

Plin. *N.H.*: Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia.*

Plut *Syll.*: Plutarco, *Vita di Silla.*

Porph. *De antro nymph.*: Porfirio, *De antro nympharum.*

Sen. *Epist. ad Luc.*: Lucio Anneo Seneca, *Epistulae ad Lucilium.*

Svet. *Nero.*: Svetonio, *Vita di Nerone.*

Tac. *Ann.*: Tacito, *Annales.*

Varro, *L.L.*: Varrone, *De lingua latina.*

Verg. *Aen. / Ecl.*: Virgilio, *Eneide / Ecloghe.*

Abbreviazioni delle fonti cristiane

Gv.: Vangelo secondo Giovanni.

Giust. *Apol.*: Giustino, *Apologia pro christianis.*

Mt.: Vangelo secondo Matteo.

Orig. *Contra Celsum*: Origene, *Contro Celso.*

Ps. Aug.: Pseudo - Augustinus.

S. Girol.: S. Girolamo, *Epistula 107 (ad Laetam).*

Tert.: Tertulliano, *De corona militis.*

INTRODUZIONE

Ho studiato per molti anni il mitraismo romano, questa religione solare e mistèrica tanto suggestiva quanto generalmente ignorata, che si diffuse in Occidente fra il II e il IV secolo d.C. e la cui storia si intreccia con l'assimilazione dei culti orientali da parte della cultura greco-romana nonché col conflitto fra spiritualità solare e cristianesimo nel IV secolo d.C.

Il vivo interesse per questo antichissimo filone spirituale - le cui radici risalgono al mondo religioso indo-iranico e, ancor prima, a quella cultura preistorica che una parte dei linguisti e degli storici delle religioni designa come l'"indoeuropeo comune" - è uno slancio animico (e poi anche un approccio intellettuale) che parte da lontano, ha radici antiche; esso nasce dalla lettura dei testi di Julius Evola, anzitutto quelli di impostazione generale, di "visione del mondo", quali *Rivolta contro il mondo moderno* e poi quelli più specialistici, quali *Simboli della Tradizione Occidentale*, i contributi della rivista *UR* sulla Tradizione Romana, nonché lo studio di Evola sulla rivista *Ultra* del 1926 sul culto romano di Mithra, sicuramente uno dei primi interventi, in Italia, volto a riscoprire e valorizzare il senso più profondo di questa religione mistèrica.

La diffusione territoriale e la continuità plurisecolare del culto - che fu un forte elemento di coesione dei legionari e dei

funzionari imperiali - il suo rapporto con la teologia solare dell'Impero, la sua configurazione élitaria ed esoterica ricca di implicazioni astrologiche e, infine, la sua funzione di ultima linea di resistenza pagana al Cristianesimo: tutto ciò esercitava una profonda attrazione ed un grande fascino.

Quell'intervento di Evola sul culto mitriaco aveva il pregio e la funzione di aprire un nuovo campo di ricerca; lungi dall'essere una trattazione definitiva del culto, lasciava scorgere un nuovo - e al tempo stesso antico - orizzonte spirituale, tutto da approfondire. E poiché la storia del mitraismo si intrecciava con quella dell'Occidente, essa offriva la possibilità di applicare, ad un oggetto di ricerca specifico, quel metodo tradizionale di ricerca che Evola - riprendendo e sviluppando le felici intuizioni di un J. Jakob Bachofen e di un Fustel de Coulanges - aveva esposto in *Rivolta contro il mondo moderno* e poi, ancora, ne *Gli uomini e le rovine*, per esplorare la storia e conoscerla mettendo in luce quella "dimensione di profondità", su cui il filosofo romano aveva tanto insistito, fino alla sua ultima opera, *Ricognizioni. Uomini e problemi*, in cui contrapponeva la visione tradizionale della storia all'interpretazione marxista fondata sul materialismo storico cui riconosceva il pregio di essere una lettura complessiva, anche se del tutto inaccettabile, del divenire storico.

Mi appariva evidente che l'approccio maturato alla lezione evoliana non era stato compreso da molti, negli stessi ambienti che si richiamavano a valori tradizionali; Evola, lungi dall'essere un punto di arrivo, un testo da accogliere in modo passivo e immobilistico, è *un ottimo punto di partenza da cui muovere per andare oltre*, lungo la strada che egli ha indicato, quella della riscoperta della Tradizione universale e primordiale e delle varie Tradizioni storiche che l'avevano inverata, in forme diverse, più o meno vicine agli insegnamenti spirituali delle origini. In altri termini, Evola è una porta che si apre su un mondo spirituale e su un ciclo di civiltà apparentemente perduti e che egli ha avuto il merito di recuperare all'attenzione dell'Italia e dell'Europa del XX secolo. Che tale lettura della lezione evoliana non sia arbitraria, è dimostrato da un'intervista che il filosofo rilasciò alla rivista *Ordine Nuovo* nel 1964 e che è stata ripubblicata in appendice all'ultima edizione di *Cavalcare la tigre* (Ed. Mediterranee, Roma, 1995, a cura di G. De Turris, p. 207 e segg.); un colloquio che va riletto con molta attenzione, laddove Evola biasima quegli ambienti che non hanno promosso una attività di ricerca volta a sviluppare e proseguire la sua opera. In questa ottica, *Rivolta contro il mondo moderno* di J.Evola è un affresco di cui vanno poi approfondite e sviluppate le varie parti, ciascuna essendo una traccia da seguire e da elaborare creativamente. Si aggiunga che gli elementi di modernità metodologica presenti in quell'opera evoliana - l'attenzione per le fonti letterarie, storiche ed archeologiche - che sono stati giustamente evidenziati di recente da vari studiosi del filosofo, consentono una originale simbiosi fra l'apertura al mito e al simbolo, tipica del metodo tradizionale e l'utilizzazione delle fonti secondo la ricerca scientifica moderna.Tale approccio è tanto più valido, ove si consideri che il metodo tradizionale di ricerca ha posto in luce la *polivalenza dei simboli, la loro attitudine, secondo il modo di sentire e lo stile di pensiero delle culture tradizionali, ad esprimere contemporaneamente significati diversi ed anche, in apparenza, contraddittori*; un simbolo - ed anche un mito o una figura divina - può rimandare ad una dimensione di "luce" e di elevazione spirituale e, nel contempo, alludere al mondo "sotterraneo", può esprimere valori di fecondità e di forza interiore e, contestualmente, racchiudere lati "oscuri", che alludono a pericoli che l'uomo corre nel suo percorso spirituale.

In questa prospettiva, integrare l'approccio alle evidenze archeologiche ed epigrafiche con l'attenzione al linguaggio dei simboli significa aprirsi ad una conoscenza più matura dei valori religiosi e mistèrici delle civiltà antiche, superando una men-

talità analitica e razionalista per la quale il "bianco" - volendo adoperare un simbolismo cromatico - è l'opposto del "nero".

Il simbolo espressivo per eccellenza della diversa attitudine mentale dell'uomo tradizionale è quello dello *yin* e dello *yang*, ove, nell'ambito del cerchio, i due colori - bianco e nero - sono distinti da una linea flessuosa e ciascuno di essi è presente anche nel campo dell'altro. Insisto su questo aspetto che è di metodo - e riflette, soprattutto, una precisa impostazione di mentalità di sintesi - poiché esso è fondamentale per avvicinarsi al mitraismo romano nel modo corretto, ossia più idoneo a cogliere le peculiarità dell'atteggiamento interiore dei seguaci di questo culto, o almeno di coloro che lo vivevano nel modo più consapevole.

La lettura di una fonte preziosa quale *Il Rituale Mitriaco del Gran Papiro Magico di Parigi* fece comprendere ancor meglio tutta l'importanza di quella spiritualità; le discipline della respirazione e delle sonorità rituali non erano state patrimonio esclusivo dell'Oriente, poiché i mantra (parole di potere) e lo yoga esistevano anche nell'antico Occidente, sebbene con sensibile diversità di forme, tipiche del diverso atteggiarsi delle varie Tradizioni spirituali.

Il successivo studio del diritto romano arcaico - e dei suoi legami con la religione dei *patres* - sfociò nei miei studi concernenti alcune *gentes* (e i loro culti), la loro influenza sulla redazione della storia di Roma da parte degli storici latini e greci.

La comprensione, più approfondita, del rapporto religione-diritto-politica, così significativo per la storia romana d'età monarchica e repubblicana, mi indusse ad accostare il mitraismo d'età imperiale sotto un diverso angolo di visuale, quello storico-giuridico, per chiarire la collocazione delle associazioni religiose mitriache nel quadro del diritto romano imperiale pubblico e privato. La ricerca storico-giuridica si intrecciava necessariamente con la dimensione storico-religiosa e, in particolare, col fenomeno dei culti orientali nell'Impero, ricco di interazioni col sostrato religioso del mondo greco-romano, sboccando in un complesso sincretismo.

Incontrai così le opere di tutti i più importanti studiosi del mitraismo romano, da Franz Cumont a Marten Vermaseren - la cui opera monumentale (il *Corpus delle iscrizioni mitriache*) è indispensabile per la conoscenza di questo culto - agli Atti dei Convegni di Studi Mitriaci a livello internazionale, fino agli autori più recenti, Reinhold Merkelbach ed Alexander Von Pronay, passando anche per le opere di tutti gli autori cosiddetti "minori".

Queste letture mi consentirono di comprendere che un approccio storico-giuridico al mitraismo romano, pur essendo rilevante, era comunque incompleto, poiché la dimensione spirituale era, evidentemente, il nucleo centrale da privilegiare, sia pure nel quadro di uno specifico contesto storico-politico.

Uno studioso che voglia essere completo non si limita, però, ad un approccio libresco, ma deve conoscere direttamente le vestigia dei luoghi di culto di una religione antica, allo scopo di farsi una idea più chiara e approfondita del suo oggetto di studio, attivando quelle capacità di intuizione e ri-creazione immaginativa di una situazione rituale e di una esperienza religiosa, anche sulla base di particolari che, a prima vista, possono sembrare secondari e che, invece, ad uno sguardo attento, possono aprire nuove possibilità di comprensione. È per questi motivi che, nel corso degli anni, mi sono recato più volte presso il mitreo di Santa Maria Capua Vetere - una delle più importanti testimonianze di cui oggi disponiamo, in Europa, sul mitraismo romano - nonché presso altri templi, quali, ad esempio, il mitreo di S. Clemente in Roma. Perché un conto è parlare, in astratto, di criptoportici ed altro è invece, vedere direttamente un tempio sotterraneo, notare le simmetrie dei simbolismi, constatare l'angustia del luogo e, al tempo stesso, coglierne l'originario splendore, con tutte le relative valutazioni che ho pro-

gressivamente sistematizzato e che poi, fra l'altro, ho esposto di recente anche nelle conferenze su "Il culto di Mithra in Campania" ed in quella sul tema "Le religioni mistèriche in Campania", svolte anche presso il *Goethe Institut* di Napoli, su invito della Sezione napoletana dell'Archeoclub d'Italia. Nel 1986, ebbi l'opportunità di illustrare questo culto solare in varie lezioni svolte presso il Mitreo di Capua.

Lo studio qui pubblicato è il frutto di questo lungo percorso, interiore e culturale. Basandomi sul metodo tradizionale - che privilegia l'attenzione per il linguaggio dei simboli - tento di colmare una lacuna della cultura tradizionale: la mancanza, finora, di una trattazione totale ed organica del mitraismo romano.

Questi studi, volti alla conoscenza del culto mitriaco, pongono, però, un problema cui va data una risposta: in che misura il mitraismo romano - e tutto il retaggio religioso persiano che esso racchiude - abbia contribuito a fondare e delineare l'identità culturale dell'Occidente e cosa eventualmente permanga di quella eredità. È una domanda che, a sua volta, ne suscita un'altra, che riguarda le eventuali assimilazioni del mitraismo da parte del cristianesimo dei primi secoli nei suoi vari aspetti, da quello liturgico alla dottrina dei sacramenti, dalla concezione delle gerarchie angeliche a quella della gerarchia ecclesiastica, allo stesso simbolismo racchiuso nella gestualità rituale, fino al vocabolario religioso e all'iconografia.

La storia narra i conflitti, gli attriti e le ostilità fra le varie culture (anche coi fenomeni conseguenti di persecuzioni reciproche) ma anche i processi di interazione, le reciproche influenze nonché le stratificazioni storico-culturali presenti nelle culture di epoche successive.

Lo studio del culto romano di Mithra, anziché risolversi in un momento di erudizione antiquaria, si *configura quindi quale contributo fondamentale alla presa di coscienza dell'identità culturale*

dell'Occidente, all'inizio del XXI secolo, in un momento di transizione epocale segnato da un lento, faticoso e contraddittorio processo di unificazione europea, di un'Europa che ancora non ha un suo volto ben definito e ciò non solo sul piano dell'edificazione politica ma, più in profondità, come anima, come identità culturale e modello di civiltà, fondamenti tanto più necessari in quanto la globalizzazione economica postula necessariamente quella culturale, quindi lo smarrimento delle identità e delle specificità dei popoli, la massificazione su basi materialistiche e su scala planetaria. Torna d'attualità, in questo senso, la lezione di Ortega y Gasset sull'uomo-massa, se essa viene letta rapportandola ai processi in atto sul piano culturale e del costume.

Come si può, dunque, riscoprire l'identità europea e divenire consapevoli delle legittime differenze con altre culture? La risposta non può che individuarsi nel ritorno alle origini della storia europea, dal comune retaggio della cultura indoeuropea a quella prima e grande esperienza unificatrice, sul piano politico-culturale, che fu l'Impero Romano. Ritorno alle origini che vuol dire riscoprire tutto il retaggio a noi pervenuto da quelle esperienze storiche e quindi il comune sostrato dei popoli europei, nel quale il mitraismo occupa un suo rilievo specifico e ben preciso.

Questa presa di coscienza non va, a nostro avviso, finalizzata ad atteggiamenti di chiusura isolazionistica, del tutto irreali ed improponibili nel XXI secolo. Il fenomeno dei flussi migratori dal Terzo Mondo verso l'Europa - conseguenti allo squilibrio socioeconomico fra Nord e Sud del mondo, ma anche fra Est ed Ovest, se pensiamo all'immigrazione dagli ex Stati comunisti e dall'ex URSS, nonché alla occidentalizzazione dei gusti e delle aspirazioni di vita dei popoli extraeuropei - e le comunicazioni sempre più veloci su scala planetaria, costituiscono ormai una tendenza storica troppo sviluppata perché possa essere fermata. Né sarebbe giusto impedirla, se si è in presenza

dell'azione di un *karma* (destino) collettivo, secondo l'insegnamento delle tradizioni orientali in cui il *karma* non è un destino cieco ma il frutto stesso delle azioni e delle scelte umane.

Se il destino dei popoli e dell'umanità va in quella direzione, vuol dire che quelle prove - il confronto fra varie culture, la ricerca di un saggio equilibrio fra 'confronto con l'altro' e conservazione delle identità - sono funzionali alla crescita dell'uomo, al suo miglioramento. Questa tendenza storica potrà e dovrà essere regolata, canalizzata, modulata da classi politiche responsabili, dove e quando vi saranno.

Una cultura vive ed ha una prospettiva di continuità se affronta le sfide della storia, sapendo dare risposte che siano all'altezza di quelle prove. E la sfida storica del XXI secolo è, per l'Europa, il confronto continuo con l'altro, col diverso, con le altre culture, accelerato vertiginosamente dallo sviluppo della tecnologia, dai mezzi di comunicazione a quelli di trasporto e, in primo luogo, dal mondo della telematica. Un destino che la stessa cultura occidentale si è forgiato, se è vero che la tecnologia è il suo frutto più peculiare.

Se invece una cultura sfugge a tali appuntamenti della storia, allora il suo destino è segnato. Al riguardo va tenuta presente la lezione di Arnold Toynbee sul declino politico della civiltà greca di fronte alla crescente potenza dell'antica Roma.

La storia dell'Occidente ha già conosciuto fenomeni di flussi migratori e di integrazione culturale. Il culto di Mithra ne è un esempio emblematico; pur essendo di origine persiana e pur raccogliendo consensi, in una prima fase, fra i legionari imperiali di origine orientale o che prestavano servizio in Asia Minore, esso, in Occidente, venne rielaborato in modo sensibilmente innovativo e, quindi, romanizzato, tanto che gli studiosi sono concordi, in linea di massima, nel distinguere fra mitraismo iranico e mitraismo romano, di cui si vedranno poi i rapporti col cristianesimo.

Le invasioni barbariche accelerarono la caduta dell'Impero Romano ma la forza, la saldezza e la ricchezza di contenuti dell'identità greco-romana consentirono di romanizzare i popoli barbari, ponendo le premesse della civiltà medievale. E ancor prima, la Roma dei re e dei patres e, poi, anche della *Respublica*, seppe fronteggiare in modo costruttivo e vincente il confronto con altre culture vicine, quella etrusca, quella italica e quella della Magna Grecia; Roma fu capace di assimilare elementi culturali "stranieri" - a partire dai segni distintivi del potere - rielaborandoli e rimodellandoli, dando loro una impronta peculiare e inconfondibile: quella della propria anima.

Roma poté tanto perché era forte della propria identità e della coscienza della sua cultura, che era data, anzitutto, dalla saldezza dei culti (*sacra*) e dei costumi (*mores*). Roma poté tanto perché dotata di quella che un grande romanista come Pietro De Francisci ha definito "una misteriosa energia creatrice".

Una cultura non teme il confronto con l'altro, se è forte della sua identità. Al contrario, lo teme se ha smarrito le sue coordinate, il senso delle sue radici e della sua fisionomia animica e culturale e quindi, essendo debole, teme di essere "fagocitata dall'altro".

Se l'Europa, quest'Europa senza anima, l'Europa economica, della finanza, dei banchieri, della moneta unica - aspetto, quest'ultimo, potenzialmente carico di implicazioni da un punto di vista tradizionale - che accenna timidamente a voler diventare una unità politica, diverrà fortemente consapevole della sua identità culturale, se riscoprirà ed attualizzerà le sue radici, potrà affrontare senza timore il "confronto con l'altro" ed europeizzare anche gli apporti stranieri, rielaborandoli e quindi trasformandoli, piegandoli alla propria identità, arricchita da una nuova linfa vitale.

In questo senso *il tramonto dell'Occidente* - per ricorrere all'espressione di Oswald Spengler - potrebbe preludere alla rigene-

razione dell'Europa e ad una nuova cultura occidentale; una prospettiva, dunque, non pessimistica, ma che coglie nella crisi dell'Occidente l'opportunità di un salutare rinnovamento nel solco delle radici tradizionali. E questo libro vuole essere un contributo nella direzione di una riscoperta dell'identità europea.

STEFANO ARCELLA

CAPITOLO PRIMO

Precedenti storico-religiosi: il culto di Mithra nell'antichità indoeuropea

1.1. - Cenni sugli Indoeuropei e sulla sacralità solare

Sin dall'Ottocento, gli studi linguistici, di mitologia e di storia delle religioni[1] su molteplici popoli dell'antichità - dai Celti ai Germani, dai Latini ai Greci, dagli Iranici agli Indo-Arî - hanno consentito di identificare progressivamente le affinità linguistiche fra i rispettivi idiomi nonché quelle mitico-rituali nei rispettivi corredi religiosi e di risalire quindi - secondo una ricostruzione autorevolmente sostenuta ma discussa e contestata da altre scuole di pensiero e, di recente, anche da Elémire Zolla - ad una lingua madre preistorica[2] parlata da un popolo antenato delle varie etnie che si andarono formando e differenziando nel corso di quel grande e graduale processo migratorio che risale, prevalentemente, al II millennio a.C. e continua, con ondate successive, sino a tempi storici molto recenti.

---

[1] La storia degli studi sugli Indoeuropei e delle ipotesi riguardanti la loro patria originaria e le successive migrazioni è ricostruita da P. BOSCH-GIMPERA, *Les Indo-Européens*, Parigi, 1961, pp. 21 - 96; G. DEVOTO, *Origini indoeuropee*, Firenze, 1962, pp. 8-194 e bibliografia ivi.

[2] Sull'indoeuropeo comune, v. A. ROMUALDI, *Gli Indoeuropei, introduzione alla "Religiosità indoeuropea" di H. Günther*, Padova, 1970; E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II, tr. it., Torino, 1976.

Questo popolo antenato risiedeva in una patria che è stata variamente individuata, da alcuni nel Nord Europa, da altri in un'area collocata fra i Carpazi e il Caucaso, da altri ancora nell'Europa nord-orientale, verso il Mar Baltico. Gli studiosi hanno definito questo popolo «Indoeuropeo», proprio per evidenziare la parentela etnica e linguistica fra gli Arî dell'India e i vari popoli che, in tempi storici, hanno abitato in varie aree dell'Europa occidentale.

Nel periodo che possiamo approssimativamente datare fra il 2300 e il 1900 a. C. circa, in Grecia, in Asia Minore e in Mesopotamia, numerosi centri abitati vengono distrutti dai nuovi popoli invasori, come accade per la città di Troia intorno al 2300 a.C. e per numerosi agglomerati urbani anatolici. I documenti pervenuti parlano di gruppi etnici chiamati Hittiti, Luvi, Mitanni. La frammentazione dei popoli indoeuropei era iniziata già da alcuni secoli e sarebbe proseguita per millenni.

Intorno al 1200 a. C. gli Arî erano stanziati nella pianura del Gange, in India e gli Iranici si erano insediati stabilmente in Persia, mentre la Grecia e le isole dell'Egeo erano indoeuropeizzate. Agli inizi del I millennio a. C. la «indoeuropeizzazione» dell'India, della penisola italica e di quella balcanica, dell'Europa centrale, settentrionale ed occidentale poteva dirsi in fase di notevole espansione[3].

Questo processo così caratteristico - le migrazioni, la conquista di nuovi territori, la sottomissione e poi l'assimilazione degli abitanti indigeni - non ha altri esempi comparabili nella storia dell'Occidente e del vicino Oriente, per l'ampiezza della dimensione spazio-temporale che lo distingue. Secondo Mircea Eliade - che riprende le tesi di altri studiosi - l'epicentro di questo grande e graduale fenomeno migratorio è localizzabile nel-

[3] Il processo migratorio è illustrato da M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (d'ora innanzi citato: *Storia*), I, tr. it. Firenze, 1979, pp. 207-209 e bibliografia critica ivi, pp. 449-450.

l'area fra i Carpazi ed il Càucaso, sulla base del vocabolario comune per la flora e la fauna.

La cultura indoeuropea affonda le sue radici nel Neolitico, fors'anche nel Mesolitico; essa, nel periodo della sua formazione, sembra aver subìto l'influenza delle civiltà più sviluppate del vicino Oriente.

L'uso del carro e del metallo sembra sia stato trasmesso da una cultura dell'Anatolia (detta di «Kuro-Araxas»). Nel IV millennio a.C. compaiono statue in argilla, in marmo o in alabastro che rappresentano una dea seduta; sono modelli che vengono mutuati dai popoli dell'area balcanico-mediterranea, ma l'idea religiosa della Terra Madre, presso gli Indoeuropei, è comunque più recente e geograficamente ben circoscritta.

La spiritualità indoeuropea si distingue per il risalto conferìto, nel vocabolario religioso, alla sacralità celeste, ossia alla luce e alla trascendenza (rappresentata simbolicamente come altezza) e, per estensione, all'idea di sovranità e di creatività, nel senso di cosmogonia e di paternità.

Il radicale indoeuropeo *«deiwas»* (= cielo) è stato identificato nei termini che indicano il 'dio' (latino *deus*, sanscrito *deva*, iranico *div*, lituano *diewas*, germanico antico *tivar*).

Il dio del cielo è, per eccellenza, il Padre (cfr. l'indiano *Dyauspitar*, il greco *Zeus Patér*, il latino *Juppiter*, l'illirico *Daipatures*).

In questa spiritualità hanno un rilievo primario le ierofanie celesti e atmosferiche[4], tant'è che un certo numero di déi sono designati col nome del tuono e già in epoca "indoeuropea comune" il dio del cielo - dio supremo, signore del mondo - era sostituito dal dio della tempesta.

[4] Le ierofanie celesti e atmosferiche degli Indoeuropei sono trattate da M. ELIADE, *Storia*, cit., pp. 209-212 e bibliografia critica ivi, pp. 450-451. Per una trattazione sistematica delle categorie delle ierofanie celesti e atmosferiche v. ID., *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Torino, 1976, p. 42 ss.; 126 ss.

Il fuoco è anch'esso considerato di origine celeste ed il suo culto è peculiare delle religioni indoeuropee: il nome del dio vedico Agni, si ritrova nel latino *ignis*, nel lituano *ugnis*, nello slavo antico *ogni*.

Secondo alcuni studiosi, sin dalla più antica storia religiosa indoeuropea, il dio solare rivestiva un ruolo preponderante (cfr. il vedico *Surya*, il greco *Helios*, il germanico antico *Sauil*, lo slavo antico *Solcne*). Le divinità solari hanno avuto però un'evoluzione molto diversa nei vari popoli indoeuropei, soprattutto dopo il contatto con le popolazioni del vicino Oriente. La sacralità rappresentata dal Sole ha consentito, ai tempi del sincretismo greco-orientale, una rielaborazione teologica e filosofica in virtù della quale il dio solare fu la teofania cosmica più resistente e tenace di fronte all'espansione del Cristianesimo.

Per quanto concerne l'aspetto economico, il vocabolario comune mostra che gli Indoeuropei praticavano l'agricoltura e l'allevamento del bestiame (allevavano anche il maiale e la pecora) e conoscevano il cavallo, brado o domestico.

La loro economia - ed è un dato molto significativo per comprendere l'ambiente in cui matura la loro sensibilità religiosa - ha un indirizzo prevalentemente pastorale.

I tratti salienti di questi popoli sono il nomadismo pastorale, la configurazione patriarcale della famiglia, l'inclinazione alle razzie di bestiame e l'organizzazione militare finalizzata alla conquista. Questa loro tendenza espansiva li indusse a sottomettere ed assimilare le popolazioni sedentarie agricole preesistenti ed a conoscere le tensioni spirituali scaturite dall'incontro/scontro di orientamenti religiosi eterogenei e talvolta opposti. René Guénon ha lucidamente evidenziato[5] che la sensibilità artistica dei nomadi è legata all'affinamento dell'udito; le loro arti preferite sono il canto, la poesia, le tradizioni leggendarie

[5] R. GUÉNON, *Caino e Abele*, in *Il regno della quantità ed i segni dei tempi*, tr. it. Torino, 1969, pp. 173 - 182.

orali, mentre le arti dei popoli sedentari sono legate allo spazio definito, circoscritto e quindi sono in prevalenza arti visive. Ciò sarà importante per comprendere lo sviluppo dell'iconografia e della scultura mitriache. In questo quadro generale - necessariamente sommario, per gli approfondimenti del quale il lettore è rinviato alla letteratura specifica in materia[6] - si colloca la migrazione indoeuropea in India e la relativa cultura religiosa.

1.2. - La regalità divina in India: Mitra e Varuna

Prima di parlare specificamente del culto indo-ario di Mitra, occorre tratteggiare le grandi linee di quella che George Dumézil ha definito "l'ideologia indoeuropea", ossia la visione del mondo e della società, le gerarchie di valori che si diversificano poi nei diversi 'campi ideologici' dei vari popoli indoeuropei, ciascuno avendo le sue peculiarità come insieme di gusti e di tendenze, di tradizioni e di costumi nonché di atteggiamenti mentali.

Per la ricostruzione di tale ideologia, gli studiosi hanno utilizzato i frammenti delle varie mitologie indoeuropee. Pur appartenendo esse a periodi diversi e provenendo da documenti eterogenei e di valore documentario diseguale (inni religiosi, poesie epiche, testi rituali, leggende, storiografie, tradizioni tardive tramandate da autori cristiani) conservano tuttavia, più o meno, concezioni religiose originali.

Certo, la disciplina della 'mitologia comparata' va applicata con molta prudenza, senza esagerazioni, discernendo le affinità oggettive fra i vari documenti di studio dagli imprestiti e dalle mutuazioni che un popolo può aver ricevuto da un altro gruppo etnico. Tale ponderazione, però, non impedisce di fruire del materiale documentario disponibile; un mito tramandato nel Rig Veda non è più recente del II millennio a. C., mentre le tra-

[6] V. supra, ntt. 1-3.

dizioni conservate nell'annalistica romana, nell'Edda di Snorri o nelle saghe irlandesi sono molto più recenti. Se però queste tradizioni concordano col mito vedico è difficile non considerare la loro comune origine indoeuropea, soprattutto se tale concordanza non è isolata ma è configurabile in un sistema di idee e di visione della realtà.

George Dumézil ha dimostrato tutto ciò con una produzione scientifica radicalmente innovativa per lo studio comparato delle mitologie e delle religioni indoeuropee, anche se essa è stata oggetto di critiche spesso vivaci da parte di altri studiosi. In sintesi, le sue ricerche hanno evidenziato una struttura fondamentale dell'ideologia e della società indoeuropea. Essa può riassumersi nella articolazione della società in tre classi - sacerdoti, guerrieri, allevatori-agricoltori - cui corrisponde un'ideologia religiosa trifunzionale: la funzione della sovranità magica e giuridica, quella degli déi della forza guerriera, quella delle divinità della fecondità e della prosperità economica.

Nel mondo indo-iranico tale articolazione religiosa e sociale è particolarmente evidente. Nell'antica India c'è una precisa corrispondenza fra le caste dei *brahmani* (sacerdoti, sacrificatori), degli *ksatrya* (guerrieri) e dei *vaisya* (allevatori, agricoltori) e gli dèi Varuna e Mitra, Indra e i gemelli Nasatya[7]. Questi stessi dèi vengono citati, nel medesimo ordine, nel trattato concluso nel 1380 a.C. da un re hittita con un capo dei Mitani, una tribù di para-Indiani, in Asia Minore: Mitra-Varuna (con la variante Uruvana), Indara, gli dèi Nasatya[8].

---

[7] Sull'ideologia indoeuropea v. G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indoeuropéennes de la souveranité*, Paris, 1948; ID., *L'ideologie tripartie des Indoeuropéens*, Bruxelles, 1958; E. BENVENISTE, *Il vocabolario*, cit., I, pp. 215-225. Nel citare il Mitra indiano, ci siamo attenuti ai criteri del Dumézil. Il lettore noterà in seguito che, nel linguaggio epigrafico romano e nelle fonti latine, il dio viene definito come Mithra.

[8] M. ELIADE, *Storia*, cit., 213. Sugli dèi di Mitani v. G. DUMÉZIL, *Les 'trois fonctions' dans le Rig Veda et les dieux indiens de Mitani*, Accadémie royale de Belgique, *Bullettin de la Classe des Lettres*, s. 5, T. XLVII, 1961, pp. 265-298.

I testi vedici presentano Varuna come il dio sovrano che regna sul mondo, sugli dèi e sugli uomini. Egli ha messo *«il latte nelle vacche, l'intelligenza nei cuori, il fuoco nelle acque, nel cielo il sole, sulla montagna il soma»*[9]. Onnisciente, infallibile, visibile ovunque, dominatore del cosmo, egli è definito *«terribile sovrano»*, *«signore dei legami»*, dotato del magico potere di legare a distanza i suoi nemici, ma anche di liberare le sue vittime[10].

Molti inni vedici hanno lo scopo di proteggere e di liberare gli uomini dai lacci di Varuna. Egli viene rappresentato con una corda in mano e nelle cerimonie religiose tutto ciò che lega è definito come 'varuniano'. Egli è inoltre associato strettamente ai concetti di *rta* (ordine cosmico, liturgico e morale) e di *maya*, che negli inni vedici designa il cambiamento demoniaco e ingannatore, ma anche "l'alterazione dell'alterazione" e, dunque, il ritorno all'ordine cosmico. Esistono, dunque, *maya* positive e *maya* negative; quelle buone sono le *maya* creatrici di forme e di esseri ed anche le *maya* di lotta contro le *maya* demoniache per ristabilire il *rta*[11].

L'origine del concetto filosofico indiano di *maya* - come illusione, non-essere, irrealtà - si trova dunque nel Rig Veda, nella concezione vedica di cambiamento come alterazione della norma cosmica e, dunque, di trasformazione magica o demoniaca, nell'idea della potenza creatrice di Varuna che, mediante la sua *maya* (il suo potere di trasformazione magica) ristabilisce

---

[9] RV, V, 85, 1-2.

[10] In *RV, VIII, 41, 3*, Varuna ha l'attributo di essere "visibile ovunque"; in *A V, IV, 16, 2-7* è "onnisciente" e in *RV, IV, 16, 2-7* è "infallibile". *RV, VII, 34, 10* attribuisce al dio "mille occhi", formula che è stata letta come allusione alle stelle che sarebbero, pertanto, gli occhi di Varuna. Poiché vede tutto e nulla gli sfugge, gli uomini si sentono come «schiavi» in sua presenza, come specifica *RV, I, 25, 1*.

[11] Sui concetti di *Rta* e di *Maya* v. M. ELIADE, *Storia*, cit., pp. 221-224, ove si chiarisce l'intimo nesso fra *rta* e *maya* nonché l'ambivalenza della *maya*. Sul concetto di *maya* in epoca vedica v. G. DUMÉZIL, *Ordre, fantaisie, changement dans les pensées archaïques de l'Inde et de Rome*, in *Rév. Ét. Latines*, 32, 1954, pp. 139 -162; in particolare v. pp. 142-150, con una cospicua documentazione.

l'ordine dell'Universo.

Varuna è quindi un dio ambivalente, terribile ma anche liberatore, temibile ma anche protettore del *rta*. Ciò che colpisce nel pensiero religioso indiano è questa unione degli opposti che si ritroverà, molto più tardi, nel pensiero filosofico di questa civiltà[12].

Tale caratteristica si rinviene puntualmente nello stretto legame fra Mitra e Varuna, col quale condivide gli attributi della sovranità, di cui Mitra costituisce l'aspetto pacifico, benevolo, giuridico e sacerdotale[13]. Egli, come si evince dal suo nome, è il contratto personificato, nel senso del dio tutelare dei patti solenni fra gli uomini e quindi protettore dei rapporti fiduciari, della fede agli impegni reciproci. Il termine contratto non deve dunque trarci in inganno, designando in realtà un concetto ben diverso da quello attuale di «accordo scritto», ossia la sacralità della parola data, il senso della lealtà, della fedeltà rispetto agli obblighi assunti.

Alcuni studiosi hanno contestato la lettura di Mitra come personificazione del patto, poiché propendono per una interpretazione di Mitra come 'dio amico'. Crediamo che le due letture non siano antitetiche; il dio amico esprime il senso dell'amicizia fra il divino e l'umano, da cui scaturisce la funzione di tutore che Mitra ha nei confronti dei patti sia fra l'uomo e il divino che sul piano delle relazioni sociali.

---

[12] Sulla "coincidenza degli opposti" nella filosofia indiana, v. G. Tucci, *Storia della filosofia indiana*, I-II, Bari, 1987 (vol. I, p. 275 ss.). L'ambivalenza delle figure religiose nelle spiritualità antiche è approfondita da M. Eliade, *Mefistofile e l'androgine*, tr. it., Roma, 1971.

[13] Su Mithra v. G. Dumézil, *Mitra-Varuna*, cit., p. 79 ss. e bibliografia ivi. Per l'etimologia di Mitra v. E. Benveniste, *Il vocabolario*, cit., I, pp. 72-73; 147; A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966, p. 198; J. Gonda, *The Vedic God Mitra*, Leiden, 1972; F. Scialpa, *Mithra nel mondo naturale. Un dio grande e amico*, in *Mysteria Mithrae* (d'ora innanzi citato: *M.M.*), Atti del Seminario Internazionale di Studi diretto da U. Bianchi su *"La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mithra con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia"*, Roma, 1979, p. 823.

Il rispetto dei patti solenni evita all'uomo i "lacci di Varuna", ossia, fuor di metafora, le conseguenze negative che potrebbero scaturire da eventuali azioni non conformi all'ordine religioso e morale; in altri termini, la legge di causa-effetto - che gli orientali chiamano *karma* - viene rappresentata da Varuna nel suo aspetto più temibile, mentre Mitra rappresenta il *karma* in senso positivo, ossia l'adesione all'ordine religioso e morale, ponendo così le premesse di buoni frutti futuri.

Tale chiave di lettura - cogliendo la sovranità nel suo senso più interno e quindi più concreto - consente di comprendere perché l'importanza di Mitra, nel pensiero religioso indiano, si avverta soprattutto quando viene invocato insieme a Varuna, di cui è, al tempo stesso, l'antitesi e il complemento. Questo binomio, già nell'epoca più antica, svolgeva un ruolo di primo piano come massima espressione della sovranità divina ed è stato successivamente utilizzato come formula esemplare per tutti i tipi di coppie antagoniste e di opposizioni complementari. È una dualità sovrana che Dumézil ha riscontrato anche presso altri popoli indoeuropei; nella tradizione romana, ad esempio, tale unione degli opposti è storicizzata e rappresentata nella coppia regale Romolo-Tito Tazio, ma anche nella successione Romolo-Numa, i due re incarnando due aspetti diversi, complementari e successivi della sovranità regale in Roma arcaica[14].

A Mitra, colto nella sua singolarità, viene dedicato un solo

---

[14] Sul rapporto fra Roma e l'"ideologia indoeuropea", v. G. Dumézil, *Juppiter, Mars, Quirinus*, tr. it. Torino, 1955; Id., *Ventura e sventura del guerriero*, tr. it. Torino, 1974; Id., *La religione romana arcaica* (d'ora innanzi citato: *La rel. rom. arc.*), tr. it., Milano, 1977, pp. 83-87, ove è sviluppata la dimostrazione comparativa della comune 'ideologia trifunzionale' fra la cultura romana e quella indiana, sviluppata con forti diversità di forme, legate alle diverse sensibilità e vocazioni dei due popoli. Per un approfondimento della specificità culturale romana sono fondamentali i contributi della scuola storico-religiosa di Roma. In particolare, v. D. Sabbatucci, *Lo Stato come conquista culturale*, Roma, 1975; E. Montanari, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma, 1988; Id., *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Roma, 1990; Id., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano, 2001.

inno nei Veda (*RV*, III, 59), poiché il suo rilievo è tutto concentrato nel rapporto complementare con Varuna, mentre, considerato a sé stante, assume un'importanza minore, anche se, in altri testi indo-arî, viene descritto come dio onnipotente, al cui sguardo nulla sfugge, il sole essendo il suo occhio (*Taitt. Brahm.* III, 1, 5, 1).

Gli dèi associati a Mitra sono Aryaman e Bhaga. Il primo presiede ai doveri dell'amicizia, dell'ospitalità e dei matrimoni[15], mentre il secondo tutela la ricchezza e la sua distribuzione. Queste divinità, insieme a Mitra e a Varuna, formano il gruppo degli Aditya, figli della dea Aditi, il cui significato è molto controverso fra gli studiosi. Nei testi viene identificata con la Terra o con l'Universo e, secondo Eliade, essa era una Grande Dea Madre che ha trasmesso le sue qualità ai figli, gli Aditya[16].

Mitra è dunque il dio tutelare della sacralità di tutti quei vincoli solenni, moralmente significativi e profondi, che configurano la vita relazionale dell'uomo, nella famiglia e nella società. Un patto, un vincolo stretto nel nome di Mitra ha un suo valore sacrale, quindi non ordinario, la cui violazione costituisce un atto sacrilego.

La funzione di questo culto è quindi quella di orientare religiosamente e consolidare la coesione familiare, amicale, sociale e, dunque, la rete di relazioni interpersonali che costituiscono il tessuto connettivo della vita di una tribù, di un popolo, di una etnìa. Ed è interessante, ora, verificare e confrontare il significato profondo di questo culto indo-ario con quello del Mitra iranico, per appurare se il dio indiano sia un caso isolato oppure vi siano precise concordanze con la cultura religiosa di altri

[15] Sul dio Aryaman v. G. DUMÉZIL, *Le troisième souverain, essai sûr le dieu indo-iranien Aryaman*, Paris, 1949; ID., *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952, pp. 40-59; ID., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958, p. 68; 108-118.

[16] Sugli Aditya e la dea Aditi v. G. DUMÉZIL, *Déesses latines et mythes védiques*, Paris, 1956, p. 90 ss. L'interpretazione della dea come una Dea Madre è in M. ELIADE, *Storia*, cit., pp. 225-226.

popoli del ceppo indoeuropeo.

1.3. - La concezione di Mithra nell'Iran arcaico

Non abbiamo testi diretti relativi all'età arcaica, ma solo documenti religiosi di età posteriore - l'Avesta e il libro della Creazione (*Bundahisn*) - dai quali possiamo evincere, con molta cautela e con la consapevolezza del carattere approssimativo delle nostre cognizioni, le tracce di concezioni religiose più antiche, relative alla fase della migrazione e della conquista territoriale ario-iranica in Persia.

Il carattere tardo delle fonti disponibili ha generato - è bene evidenziarlo - una pluralità di congetture sui processi di trasformazione religiosa in Iran, fra il periodo arcaico e la riforma di Zoroastro, per cui occorre molta prudenza nella configurazione della spiritualità ario-iranica arcaica.

Nel *Mitra-Yasht*, l'inno religioso iranico in onore di Mithra (databile fra il V e il IV secolo a.C.), il dio viene lodato come dio del patto, della luce e dei guerrieri. Il concetto religioso di patto, applicabile ad una pluralità di situazioni, rimanda alla figura di Mithra quale dio protettore degli accordi solenni. È il patto personificato, la figurazione simbolica della forza sacrale che lega due persone che hanno stipulato un accordo, la garanzia della tutela sovrannaturale dei legami fiduciari[17].

Il rapporto fra l'attributo della "luce" (Mithra è «la prima luce che indora le cime dei monti» secondo l'Avesta) e la tutela dei patti, è intuibile ove si consideri che la luce è un dono del Sole e, dunque, un segno della sua amicizia e della sua benevolenza verso gli uomini nonché motivo di riconoscenza degli

[17] Sul Mithra iranico - oltre alla produzione, già citata, del Dumézil - v. anche F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913, p. 11 ss.; 18 ss.; M. ELIADE, *Storia*, cit., pp. 224-225; R. MERKELBACH, *Mitra*, tr. it., Genova, 1988, pp. 19-34; A. VON PRONAY, *Mitra. Un culto misterico fra religione e astrologia*, tr. it. Firenze, 1991, pp. 13-19.

uomini verso la divinità. La luce può rappresentare, in altri termini, la conferma continua di un patto religioso: il Sole la dona agli uomini, i quali gli tributano riti e sacrifici in segno di riconoscimento e di alleanza. In una economia pastorale e di allevamento, all'interno di una società segnata da una forte orientazione religiosa, il patto garantito da un intervento divino assume, inoltre, un rilievo centrale quale elemento di stabilità sociale e di orientazione "verso l'alto" della comunità.

Altre culture arcaiche indoeuropee - in particolare quella romana che ebbe una spiccata vocazione per il diritto - hanno conosciuto e tramandato il valore vincolante delle *formule rituali verbali* pronunciate solennemente per stringere un "negozio giuridico", per regolare i loro rapporti personali e patrimoniali. Il diritto romano più arcaico ci ha lasciato questo esempio e non a caso la conoscenza dello *ius* e del *fas* e l'opera di interpretazione delle norme e di formulazione dei *responsa* - almeno fino ad una certa epoca (periodo alto-repubblicano) - fu esclusiva competenza del collegio sacerdotale dei Pontefici[18].

La cultura ario - iranica arcaica, pur non avendo una particolare predisposizione per il diritto, sembra aver conosciuto, come si può ipotizzare sulla base del *Mithra-Yasht*, la sacralità e quindi la solennità dei patti, dei legami e della loro osservanza.

Mithra incarna e protegge tutto ciò; ne consegue che qualunque violazione dei patti configura un sacrilegio, un'alterazione grave dell'ordine religioso e morale. Questa spiritualità iranica arcaica - rintracciabile nei testi più tardi - è stata spiegata da molti studiosi come la riemersione di un sostrato più antico rispetto al presunto monoteismo di Zarathustra (Zoroastro, in lingua greca). Si tratta di una questione molto discussa fra gli

[18] Sul ruolo del collegio dei Pontefici nel diritto romano arcaico e alto-repubblicano, v. F. SCHULZ, *Storia della giurisprudenza romana*, tr. it., Firenze, 1968, con presentazione di Pietro De Francisci; M. BRETONE, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Napoli, 1971 (rist.1975); F. D'IPPOLITO, *I giuristi e la città*, Napoli, 1979.

studiosi, soprattutto alla luce delle ricerche più recenti ed anche dei contributi dei seguaci contemporanei dello zoroastrismo.

1.4. Mithra e la religione di Zoroastro

La figura religiosa di Zoroastro è collocata nel VII-VI secolo a.C., secondo le diverse datazioni ipotizzate dagli studiosi. Siamo in un periodo di grandi svolte religiose per la storia dell'umanità ed anche di significative e profonde trasformazioni culturali; è l'epoca della nascita della speculazione filosofica in Grecia, dell'abbandono di una dimensione puramente mitico-religiosa, della fondazione del buddismo in India quale reazione innovatrice rispetto ad un ritualismo della casta brahmana sempre più formalistico e vuoto.

In Iran Zoroastro sembra reagire, con la sua riforma religiosa, ad un politeismo divenuto, forse, a suo giudizio, mera esteriorità, ritualismo convenzionale, apparenza religiosa senza disciplina interiore e senza rigore morale. La riforma zoroastriana pone in risalto la sovranità di *Ahura-Mazda*, dio della Luce, del Bene, dell'ordine e della giustizia, da cui promanano *Spenta Mainyu*, lo Spirito Santo (da cui si irradia la gloria divina, lo *xvarenāh*) e *Angra-Mainyu*, dio delle tenebre, rappresentazione delle forze oscure[19]. L'uomo, in questa concezione religiosa, deve compiere le sue scelte fra queste due entità.

"Ahura Mazda - scrive Eliade - *è il padre di parecchie Entità... e di uno dei due Spiriti gemelli, Spenta Mainyu (lo Spirito Benefico). Il che implica, però, che egli abbia generato anche l'altro gemello, Angra Mainyu (lo Spirito Distruttore)... La teologia di Zarathustra non è dualista in senso stretto, perchè Ahura Mazda non è messo a confronto*

[19] La riforma religiosa di Zoroastro è analizzata in M. ELIADE, *Storia*, cit., pp. 329-344. V. anche G. GNOLI, *Zoroastro nelle fonti classiche: problemi attuali e prospettive della ricerca*, in *Stud. Urb.*, n. 67, 1995-96, pp. 281-295; ID., *Zoroastro nella nostra cultura*, in *Stud. Urb.*, n. 68, 1997-98, pp. 205-219.

con un 'anti-dio'; l'opposizione si esplicita, all'origine, tra i due Spiriti. D'altra parte è più volte sottolineata l'unità tra Ahura Mazda e lo Spirito santo... Insomma il Bene e il Male... procedono entrambi da Ahura Mazda, ma, poichè Angra Mainyu ha scelto liberamente la sua natura e la sua vocazione malefica, il Signore non può essere considerato responsabile della comparsa del Male.

D'altra parte Ahura Mazda, nella sua onniscienza, sapeva già, sin dall'inizio, quale sarebbe stata la scelta dello Spirito distruttore e tuttavia non ve lo ha distolto; questo può significare sia che Dio trascende ogni tipo di contraddizione, sia che l'esistenza del Male costituisce la condizione preliminare della libertà umana"[20].

Una teologia di questo tipo rimanda al tema della "coincidenza degli opposti", ai sistemi mitico-rituali che danno conto, sin dalla preistoria, sia dei ritmi cosmici che, soprattutto, dell'esistenza del Male.

Rispetto ad *Ahura Mazda*, Mithra, nelle *Gatha* (i componimenti poetico-religiosi che tramandano l'insegnamento di Zoroastro) non viene menzionato neppure fra gli spiriti minori, gli Amesha Spenta, pur essendo considerato, in precedenza, una emanazione della divinità solare. Nelle *Gatha*, inoltre, Zoroastro si scaglia contro i sacrifici animali ed è particolarmente severo nei riguardi del sacrificio del toro che, come si vedrà più avanti, è strettamente legato al culto mitriaco.

Alcune ricerche più recenti - e in particolare quelle di Mary Boyce[21] - hanno dimostrato che il rito dell'*haoma* (la bevanda sacra degli iranici) ed il culto di Mithra non furono condannati del tutto dalla religione di Zoroastro, neppure nelle *Gatha*; sembra, in altri termini, che Zoroastro si sia scagliato contro il consumo smodato dell'haoma e contro gli eccessi orgiastici che

[20] ID., *Storia*, cit., pp. 337-338.
[21] Sulla revisione del rapporto fra Zoroastro ed il culto di Mithra v. M. BOYCE, *On Mithra's Part in Zoroastrianism*, in *Bulletin of the School of Oriental and Africa Studies*, XXXII, I, 1969, pp. 10-34; ID., *Zoroaster the Priest*, ibidem, XXXIII, I, 1970.

comportavano innumerevoli sacrifici cruenti.

I sacrifici animali, opportunamente regolati, continuarono peraltro, senza interruzioni, almeno a beneficio dei laici[22] e ciò può avere connessione col livello dei Misteri minori di cui parla Shorab Sola Hakim - zoroastriano, cultore di mitraismo - in una sua relazione scientifica[23] del 1975, in cui, soffermandosi sul mitraismo romano, visto alla luce della tradizione mazdea, dice:

"*L'iniziazione minore consisteva nell'immolazione simbolica del Toro Aevo-data, il cui sangue o essenza rigenera la natura. Nelle iniziazioni superiori, dopo prove che dovevano stabilire se ne fosse degno, il candidato partecipava alla vita spirituale ovvero al sangue del Toro Pourusaredha*"[24].

Vi sono quindi due livelli: quello dei Misteri minori - in cui il sacrificio è effettivamente cruento - e quello dei Misteri maggiori, in cui il sangue ha un valore metaforico, con allusione ad una forza mistica alla quale l'adepto deve aprirsi animicamente. Hakim sostiene inoltre che perfino in Occidente "*la vera iniziazione non fu mai associata al sangue*"[25] e cita, al riguardo, Porfirio e Proclo, nonché Apuleio e l'imperatore Giuliano, le cui testimonianze parlano della visione del "Sole di mezzanotte" o ancora di "una luce senza figura".

Lo studioso zoroastriano, sul punto specifico del rapporto fra Mithra e Zarathustra, dice:

"*Gli studiosi occidentali hanno tratto l'errata conclusione che Mitra fosse stato respinto da Zarathustra soltanto perché non è menzionato nelle Gatha, come se Zarathustra non avesse composto altro che gli*

[22] M. ELIADE, *Storia*, cit., pp. 338-344; R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 22-25.
[23] SHORAB SOLA HAKIM, *I misteri di Mithra visti da uno zoroastriano*, in *Conoscenza religiosa*, I, 1976, p. 77. Su questo intervento, molto ricco di contenuti e poco considerato dalla cultura ufficiale, v. le osservazioni di E. ZOLLA, *Il signore delle grotte*, in *FMR*, n. 61, 1988, pp. 58-70.
[24] ID., *op. cit.*, p. 79.
[25] ID., *op. cit.*, p. 80 ss.

inni del frammentario corpus a noi pervenuto"[26].

In epoca post-zoroastriana (a partire dal V secolo a.C.), Mithra, pur non essendo menzionato nelle iscrizioni ufficiali dei sovrani, come quella del re Dario in Persepoli, compare nel patrimonio leggendario legato al culto tradizionale, secondo un tipico sincretismo religioso in cui il sostrato più antico si coniuga e si amalgama con gli influssi religiosi più recenti.

Erodoto (*Storie*, I, 110 ss.) ha tramandato la storia di Ciro (553-529 a.C.), il fondatore dell'impero persiano. La vicenda leggendaria della sua nascita presenta molte analogie con la storia sacra di Mithra fanciullo, quale si evince dai dipinti e dalle sculture del mitraismo romano. L'essere stato abbandonato ancora bambino, il suo accoglimento fra i pastori, la cerimonia popolare di preparazione alla rivolta contro i Medi, con la consumazione delle carni dei buoi sacrificati: sono tutti elementi che, con alcune varianti, ritroveremo nei misteri mitriaci occidentali.

Il sacrificio di un toro da parte di Cambise, successore di Ciro, dopo la conquista dell'Egitto, pur suscitando l'indignazione degli Egizi (fra i quali quell'animale era sacro ed inviolabile), rimanda allo stesso ordine di idee religiose iraniche e specificamente mitriache; Erodoto (*Storie*, I, 132) narra, infatti, che i Persi, durante il sacrificio del toro, cantavano la teogonìa (ossia l'origine degli dèi e del mondo) e che le cerimonie si celebravano alla presenza di cantori. Il sacrificio del toro aveva, evidentemente, un significato cosmogonico ed anche una funzione augurale per il popolo ed il re, consacrando quell'intesa che avveniva fra l'uno e l'altro, tramite il sacrificio e il banchetto. Cambise si riteneva evidentemente obbligato ad uccidere il toro, ossia a compiere un atto di riattualizzazione del sacrificio primordiale.

[26] ID., *op. cit.*, p. 81.

Altre testimonianze documentano la persistenza del culto di Mithra in Persia.

Una leggenda narrava che l'eroe *Thraitauna*, appartenente alla cerchia di Mithra, aveva sfidato il drago *Azi Dahaka* nel primo giorno dell'anno e, avendolo ucciso, aveva conquistato il potere; in seguito l'eroe inserì nel calendario il *Mitrakana*, la festa di Mithra, per ricordare e riattualizzare l'evento, simbolo di un rinnovamento cosmico.

Un rilievo nel palazzo di Persepoli rappresenta Dario (521-485 a.C.) in lotta con un drago-leone; la rappresentazione rimanda alla vicenda dell'uccisione, da parte di Dario, di Smerdis, fratello del defunto re Cambise. Secondo i cospiratori, il vero Smerdis era morto da tempo e l'uomo al potere era un mago che, con lo stesso nome, si era impossessato del trono. Dario, nel giorno di Capodanno, introdusse la festa dell'uccisione del mago, *Magophonìa*; l'identità di questa festa rispetto al *Mitrakana* denota la continuità della più antica tradizione iranica[27].

È degna di nota la circostanza del persistere del culto di Mithra nelle festività calendariali legate a costumanze popolari e nelle leggende connesse a tali ricorrenze, mentre i testi religiosi ufficiali non registrano una nuova valorizzazione di Mithra. Nel *Bundahisn* (il libro della creazione), databile ai primi secoli dell'èra cristiana, si parla dell'uccisione del toro ad opera di Ahriman (che corrisponde al nome del più antico Angra Mainyu) - il Signore delle tenebre - mentre, nella parte finale del testo dedicata agli ultimi giorni del mondo, si parla di un Salvatore (*Saushyant*) che sacrificherà il toro e risveglierà i morti, il sacrificio del toro assumendo la funzione di un atto di rigenerazione cosmica.

Questa cultura religiosa si sarebbe incontrata, a partire dalla spedizione di Alessandro Magno, con la cultura greca, a sua

[27] R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 30-34.

volta influenzata dalle culture autoctone, dando luogo ad un complesso sincretismo religioso.

1.5. - Mithra e la cultura ellenistica

La conquista della Persia da parte di Alessandro Magno (nel periodo 334-327 a.C.) e l'egemonia greco-macedone sull'Asia minore, avevano implicato non solo il definitivo tramonto politico dell'Impero Persiano ma anche un profondo mutamento culturale, le cui conseguenze si sarebbero rese evidenti nell'arco dei secoli successivi.

La cultura e la spiritualità persiana si incontrarono con la cultura e la religiosità greca, dando luogo - anche per effetto dell'incontro con il mondo babilonese e caldeo nonché con quello egizio - a quel complesso fenomeno culturale che va sotto il nome di ellenismo.

I regni greco-persiani scaturiti dalla disintegrazione dell'Impero macedone - conseguente alla precoce morte di Alessandro Magno - conservarono una impostazione organizzativa di tipo "feudale", quale retaggio dell'Impero degli Achemenidi e Mithra rimase il dio dei patti solenni, con una rilevante funzione coesiva, soprattutto per i regni del Ponto, dell'Armenia, della Cappadocia e di Commagene. In questi regni, però, il dio solare dei patti venne progressivamente equiparato ed associato ad analoghe divinità greche e venne quindi inserito in un sincretismo religioso di cui ci sono pervenute numerose testimonianze sia sul piano epigrafico che su quello storico-artistico, dai rilievi alle sculture, alle figurazioni parietali.

In altri termini, la fine dell'Impero Persiano favorì la snazionalizzazione del culto mitriaco, l'approfondimento dei suoi contenuti religiosi - suscettibili di assurgere ad una dimensione universale - e l'amalgama coi culti greci.

Infine, la reinterpretazione della religione greca da parte

della filosofia - e in particolare di quella platonica - favorì la rielaborazione dei contenuti del culto di Mithra (che era associato ad Apollo e ad Helios) accostandolo a contenuti filosofici che, a loro volta, traevano spunto da insegnamenti misterici sapienziali rielaborati su un piano razionale[28].

Il passaggio dal mondo mitico al mondo dell'analisi razionale - verificatosi in Grecia a cominciare dal VI secolo a.C. - si ripercuote anche sui culti del mondo ellenistico, riletti e compresi alla luce di nuove tendenze culturali.

Fra i vari regni ellenistici, quello di Commagene ha lasciato le migliori e più cospicue testimonianze del suo sistema religioso ed è quindi oggetto di particolare approfondimento e di ricerche specialistiche da parte degli studiosi[29].

Il territorio di questo regno era una satrapìa al tempo degli Achemenidi e poi dei Selèucidi; col declino dell'egemonia selèucide, il principe di Commagene si rese indipendente (ca.160 a.C.). Verso il 100 a. C. regnava Mitridate Callinico (*«colui che è dono di Mitra ed ha riportato la grande vittoria»*). Egli assunse il titolo reale e fece derivare il suo ceppo dal satrapo persiano dell'Armenia, Oronte, che aveva governato quella regione intorno al 400 a.C.

Mitridate Callinico sposò poi Laodice, una principessa di stirpe selèucide che vantava di discendere da Alessandro Magno. Antioco, re di Commagene, figlio di Mitridate Callinico e di Laodice, vantava pertanto di discendere da Alessandro e da Dario e governò dal 70 al 35 a.C.

---

[28] Per il rapporto fra Mitra e il mondo ellenistico v. F. CUMONT, *Les mystères*, pp. 16-22; R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 57-90; A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 27-36. Uno studio particolarmente approfondito della ellenizzazione del culto di Mithra è quello di R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Essai sur l' hellenisation philosophique de Mithra*, Leiden, 1975, anche se le sue tesi non sempre sono convincenti.

[29] Sul rapporto fra Mithra, Apollo ed Helios nel regno di Commagene, v R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 69-72, con particolare attenzione alla documentazione fotografica sul tempio di Nemruth-Dagh, corredata dal commento dello studioso. V., in particolare, Figg. 1-15, pp. 329-339.

volta influenzata dalle culture autoctone, dando luogo ad un complesso sincretismo religioso.

1.5. - Mithra e la cultura ellenistica

La conquista della Persia da parte di Alessandro Magno (nel periodo 334-327 a.C.) e l'egemonia greco-macedone sull'Asia minore, avevano implicato non solo il definitivo tramonto politico dell'Impero Persiano ma anche un profondo mutamento culturale, le cui conseguenze si sarebbero rese evidenti nell'arco dei secoli successivi.

La cultura e la spiritualità persiana si incontrarono con la cultura e la religiosità greca, dando luogo - anche per effetto dell'incontro con il mondo babilonese e caldeo nonché con quello egizio - a quel complesso fenomeno culturale che va sotto il nome di ellenismo.

I regni greco-persiani scaturiti dalla disintegrazione dell'Impero macedone - conseguente alla precoce morte di Alessandro Magno - conservarono una impostazione organizzativa di tipo "feudale", quale retaggio dell'Impero degli Achemenidi e Mithra rimase il dio dei patti solenni, con una rilevante funzione coesiva, soprattutto per i regni del Ponto, dell'Armenia, della Cappadocia e di Commagene. In questi regni, però, il dio solare dei patti venne progressivamente equiparato ed associato ad analoghe divinità greche e venne quindi inserito in un sincretismo religioso di cui ci sono pervenute numerose testimonianze sia sul piano epigrafico che su quello storico-artistico, dai rilievi alle sculture, alle figurazioni parietali.

In altri termini, la fine dell'Impero Persiano favorì la snazionalizzazione del culto mitriaco, l'approfondimento dei suoi contenuti religiosi - suscettibili di assurgere ad una dimensione universale - e l'amalgama coi culti greci.

Infine, la reinterpretazione della religione greca da parte

della filosofia - e in particolare di quella platonica - favorì la rielaborazione dei contenuti del culto di Mithra (che era associato ad Apollo e ad Helios) accostandolo a contenuti filosofici che, a loro volta, traevano spunto da insegnamenti misterici sapienziali rielaborati su un piano razionale[28].

Il passaggio dal mondo mitico al mondo dell'analisi razionale - verificatosi in Grecia a cominciare dal VI secolo a.C. - si ripercuote anche sui culti del mondo ellenistico, riletti e compresi alla luce di nuove tendenze culturali.

Fra i vari regni ellenistici, quello di Commagene ha lasciato le migliori e più cospicue testimonianze del suo sistema religioso ed è quindi oggetto di particolare approfondimento e di ricerche specialistiche da parte degli studiosi[29].

Il territorio di questo regno era una satrapìa al tempo degli Achemenidi e poi dei Selèucidi; col declino dell'egemonia selèucide, il principe di Commagene si rese indipendente (ca.160 a.C.). Verso il 100 a. C. regnava Mitridate Callinico (*«colui che è dono di Mitra ed ha riportato la grande vittoria»*). Egli assunse il titolo reale e fece derivare il suo ceppo dal satrapo persiano dell'Armenia, Oronte, che aveva governato quella regione intorno al 400 a.C.

Mitridate Callinico sposò poi Laodice, una principessa di stirpe selèucide che vantava di discendere da Alessandro Magno. Antioco, re di Commagene, figlio di Mitridate Callinico e di Laodice, vantava pertanto di discendere da Alessandro e da Dario e governò dal 70 al 35 a.C.

---

28 Per il rapporto fra Mitra e il mondo ellenistico v. F. CUMONT, *Les mystères*, pp. 16-22; R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 57-90; A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 27-36. Uno studio particolarmente approfondito della ellenizzazione del culto di Mithra è quello di R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Essai sur l' hellenisation philosophique de Mithra*, Leiden, 1975, anche se le sue tesi non sempre sono convincenti.

29 Sul rapporto fra Mithra, Apollo ed Helios nel regno di Commagene, v R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 69-72, con particolare attenzione alla documentazione fotografica sul tempio di Nemruth-Dagh, corredata dal commento dello studioso. V., in particolare, Figg. 1-15, pp. 329-339.

Il dato della duplice discendenza - persiana ed ellenica - è molto significativo per comprendere la tipologia culturale di questo regno, ove al retaggio persiano si aggiunge quello greco, i due apporti integrandosi in una cultura sincretistica. Questo sovrano fece erigere in tutto il regno un gran numero di santuari, corredati da numerose epigrafi.

Fra tutti i luoghi di culto il più importante era il santuario di *Nemrut Dagh*, posto ad un'altezza di circa 2000 metri e meta di pellegrinaggi di carattere nazionale; sul monte erano celebrate 26 festività religiose nel corso dell'anno.

Sul bordo occidentale e su quello orientale del tumulo di sassi che il re aveva fatto costruire, mutando la fisionomia naturale della montagna, erano collocate cinque enormi statue «sui troni celesti». *Esse rappresentano il re e tre divinità, indicate con entrambi i nomi, greci e iranici; una di queste era Mithra, associato ad Apollo e ad Helios, mentra le altre sono Zeus -Oromasdes ed Herakles-Artagnes.*

Ciò che interessa, in questa sede, è l'accostamento di Mithra al dio greco della luce nonché ad una divinità solare (Helios) il cui culto era diffuso in Asia Minore.

Mithra è dunque inserito in un sistema politeista e sincretista e per cogliere il significato di questo culto occorre quindi considerare tutto l'insieme dell'apparato iconografico in cui è collocato.

Sulla terrazza occidentale, a sinistra delle enormi statue degli dèi, sono esposte cinque opere in rilievo; sulla terrazza orientale le stesse figure sono esposte al di sotto delle statue.

Di questi rilievi, quattro ritraggono *le strette di mano di Antioco con gli dei*, mentre il quinto è dedicato al leone.

Al di sopra di questo rilievo - che mostra le 19 stelle della costellazione nello spazio ove è scolpita l'immagine del leone - sono incise tre stelle, ossia i pianeti Marte, Mercurio e Giove, equiparati, secondo le iscrizioni rinvenute in loco, agli dei Herakles-Artagnes, Apollo-Mithra e Zeus-Oromasdes. Secondo

una autorevole corrente dottrinaria, trattasi di una raffigurazione allusiva della congiunzione dei quattro pianeti Marte, Mercurio, Giove e Luna (quest'ultima raffigurata nel leone al disotto della stella Regulus) verificatasi il 7 luglio del 62 a.C., ossia nel 7° mese che, secondo il calendario iranico, era dedicato a Mithra il quale, essendo una figura divina mediatrice fra l'umano e il trascendente - secondo la testimonianza di Plutarco[30] - occupava una posizione calendariale vicina alla metà dell'anno.

La divinizzazione dei pianeti, il loro essere associati a determinati dèi, rappresenta una conseguenza dell'influsso culturale babilonese, verificatosi nel periodo storico in cui i Persi conquistarono e sottomisero Babilonia. In tale processo di astrolatria occorre scorgere, inoltre, la traccia di una precisa influenza culturale ellenica; al tempo di Platone avvenne, infatti, una importante scoperta astronomica che riguardò i pianeti, parola che in greco significa «stelle vaganti», poiché essi erano stati considerati, in precedenza, come corpi celesti che erravano nel cielo senza mèta. Filippo di Opunte, seguace dell'Accademia di Platone, notò che i pianeti si muovono intorno alla terra con rivoluzioni regolari, per cui ne dedusse che *nel cosmo regnavano l'ordine e la legge* e non invece la casualità. Questa nuova cognizione venne spiegata asserendo che le stelle (i pianeti) avevano un'anima e percorrevano traiettorie regolari per volontà propria, in quanto erano «divinità visibili».

L'astronomia sfociava pertanto nell'astrologia, dando luogo al culto degli astri visti come manifestazioni fisiche delle divinità. Va ricordato, a tale proposito, che nel *Timeo* e nel *Fedro*, Platone ha connesso alla divinizzazione delle stelle la teoria dell'anima e del destino: l'anima discende dal cielo delle stelle fisse, ossia dalla dimensione delle cose eterne; da questo piano

[30] Plutarco, *De Iside et Osiride*, 46. 47, su Mithra mediatore fra Oromazes e Arimanio. (Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1985).

celeste è caduta nella sfera delle cose mutevoli, pervenendo sulla terra ed entrando in un corpo da cui si libererà dopo la morte per ascendere nuovamente alle "stelle immortali"[31].

Queste dottrine stellari diedero impulso allo studio della connessione tra le costellazioni dei pianeti e i destini umani, portando allo sviluppo progressivo di una vasta concezione astrologica, all'interno della quale, le coincidenze di eventi umani con eventi cosmici e le analogie, venivano considerate elementi provanti. Le iscrizioni, le sculture e i rilievi di *Nemrut-Dagh* documentano l'influenza di tali correnti religiose sulla cultura del tempo in Asia Minore, nonché la combinazione di elementi culturali diversi, al sostrato iranico sovrapponendosi apporti greci e babilonesi, interazioni fra filosofia e religione, influssi mistèrici ed osservazioni astrologiche.

Avremo modo di illustrare più avanti il rilievo che la raffigurazione del cosmo e delle stelle aveva nei templi del mitraismo occidentale in età imperiale romana; senza la conoscenza di questo retroterra culturale ellenistico quegli aspetti figurativi dell'architettura mitriaca non sarebbero comprensibili.

Questo *excursus* sulle origini del dio Mithra e sulla continuità ed antichità del culto ha consentito di avvicinarci al contenuto più profondo che gli Indo-Ari e gli Iranici attribuirono a questa divinità. Il dio della luce, della sovranità pacifica, giuridica e benevola, della sacralità dei patti, dell'onore e della parola data ha una persistenza che percorre i millenni. È una storia religiosa senza la conoscenza della quale non potrebbe essere intesa la successiva fioritura del mitraismo romano. E prima di entrare nel merito di questo dio persiano romanizzato occorre guidare il lettore nell'approccio alle fonti e all'inquadramento dei misteri mitriaci occidentali nella cornice storica e geografica loro propria.

---

[31] Plato., *Timeo*, VII, 89 b (sulle tre specie di anime); 90 e; 91 (sulla metempsicosi); Fedro, 274 b-d; 275.

CAPITOLO SECONDO

Le fonti per la conoscenza del Mitraismo

2.1. Le fonti letterarie e filosofiche

Le fonti letterarie latine e greche consentono di conoscere sia le origini storiche del mitraismo romano che il processo storico-culturale di ellenizzazione subìto dal dio iranico[1] a causa della interazione fra tale religione - con tutto il suo sostrato persiano, arricchito da componenti astrologiche e sincretistiche[2] - e le correnti filosofiche del mondo greco-romano, a partire da quella platonica, fino agli Stoici ed al neoplatonismo di Porfirio (discepolo di Plotino) che, nel *De antro nympharum*, interpreta il mitraismo alla luce delle sue concezioni, intessute di reminiscenze pitagoriche[3].

Tale sostrato culturale incise profondamente sul modo in cui i seguaci di Mithra si ponevano nei confronti dell'ideologia reli-

---

[1] Sulla ellenizzazione del culto di Mithra v. supra, par. 1.5. e nt. 28.

[2] La stratificazione storico-culturale del mitraismo è analizzata da F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, I, 1896, p.10 ss.; ID., *Les mystères de Mithra*, cit., 3 ss.; R. GHRISHMAN, *Le culte de Mithra en Iran*, in *A.I., IV, EM, Actes du IIe Congrès International des études mithriaques*, Teheran (1975), 1978, p. 213 ss.; R MERKELBACH, *op. cit.*, p. 19 ss.; 57 ss.

[3] R. TURCAN, *op. cit.*, pp. 1-13 (per le reminiscenze pitagoriche); 23 ss. (sull'influenza stoica); 62 ss. (sul neoplatonismo). L'influenza della filosofia stoica, soprattutto in chiave di reinterpretazione del simbolismo misterico, era stata già sostenuta da F. CUMONT, *Les mystères*, cit., p. 22.

giosa del potere imperiale e quindi dell'assetto politico-legale dell'Impero, dato lo stretto rapporto che, sul piano statuale, intercorreva fra culto pubblico, autorità politica e normazione imperiale[4].

Le fonti cui ci riferiamo - e sulle quali avremo modo di soffermarci più avanti - sono quelle di Plutarco (*Vita di Pompeo*) e del poeta latino Stazio (nel poema *Tebaide*) le quali documentano la diffusione del culto nel bacino del Mediterraneo sin dal I secolo a.C., ad opera dei pirati cilici e la sua conoscenza a Roma già al tempo dell'imperatore Domiziano, sul finire del I secolo d.C., sia pure, probabilmente, nell'ambito di una ristretta élite intellettuale.

A queste vanno aggiunte le fonti[5] sulle campagne militari di Silla in Asia Minore contro - e talvolta a favore - dei re ellenistici, alcuni dei quali di stirpe regale iranica, come Mitridate Eupatore o Antioco II di Commagene. Fu in questo contesto che i Romani assimilarono alcuni elementi ideologici concernenti la sacralità del sovrano e dei supremi vertici dello Stato e conobbero il significato religioso che si attribuiva loro nella spiritualità iranico-anatolica, ancorché ellenizzata.

Le fonti storiche[6] sull'iniziazione dell'imperatore Nerone al culto di Mithra - durante la visita a Roma di Tiridate, il re-vas-

[4] Sul rapporto fra culto pubblico, autorità politica e normazione imperiale v. C. FERRINI, *Diritto penale romano*, rist. 1976, p. 243 ss., con particolare riguardo al *crimen maiestatis*, ossia il rifiuto, da parte delle comunità cristiane, di riconoscere la sacralità dell'autorità imperiale; G. PUGLIESE, *Linee generali dell'evoluzione del diritto penale pubblico durante il principato*, in *ANRW, II/1*, 1982, p. 750 ss.

[5] Plut., *Syll.*, VII, 5, 6-11. Si veda, in particolare, la predizione, da parte di un Caldeo, della grandezza di Silla (5.11); in 5.8 sono posti in risalto i segni della fortuna del condottiero romano che fu il primo esponente di Roma ad intrattenere rapporti coi Parti. Per l'analisi dell'opera politica di Silla cfr. J. CARCOPINO, *Silla o la monarchia mancata*, tr. it. 1979, p. 37 ss., con particolare riguardo ai rapporti con la *nobilitas* romana.

[6] SVETONIUS, *Nero*, 13,30; Cassius Dio., 63, 1-7; Plin. *N.H.*, 30, 17 che parla delle "magicae cenae" cui Tiridate iniziò Nerone. Sul tema cfr. M. GUARDUCCI, *Ricordo della «magia» in un graffito del mitreo del Circo Massimo*, in *M.M.*, p. 172 ss. e, in particolare, pp. 180-181.

sallo del Ponto - completano il quadro delle notizie pervenute, sotto il profilo storico-letterario, sulle origini storiche del mitraismo romano.

Le fonti cristiane[7], offrono ragguagli sui contenuti della dottrina religiosa mitriaca e sui rituali, in particolare quello del sacrificio del toro, ma vanno lette con autonomia critica, essendo pervase da una forte carica polemica nei confronti di questa religione "pagana", le cui somiglianze con certi aspetti del cristianesimo vengono bollate come "imitazione diabolica".

Pertanto, le fonti sulle origini del mitraismo sono analizzate in questo capitolo, dedicato alla cronologia del mitraismo in Italia, mentre quelle della polemologia cristiana verranno considerate nei capitoli 5 e 6, riguardanti la misteriosofia mitriaca e la struttura dei sette gradi di iniziazione.

2.2. Le fonti epigrafiche

Il patrimonio delle risultanze epigrafiche rinvenute in Italia e in Europa è cospicuo, particolarmente nelle aree dei flussi marittimo-commerciali (città portuali, bacini fluviali) e nelle zone di frontiera dell'Impero, lungo il Danubio e il Reno, ma anche in Inghilterra.

Se è vero che il linguaggio epigrafico si caratterizza per la sua laconicità - congeniale alla natura misterica del culto - esso, nella sua essenzialità, fornisce indicazioni preziose inerenti alle linee di diffusione del mitraismo, alla provenienza etnica e sociale dei seguaci del dio, alla datazione della presenza mitriaca nelle varie aree dell'Impero, consentendo di avere una cognizione esauriente del processo di diffusione del culto, sia sotto il profilo dell'espansione territoriale, che sotto l'aspetto della sua penetrazione nei vari ceti sociali.

La prima raccolta epigrafica sul mitraismo venne curata da

[7] S. Girol., *Ep. 107* (*ad Laetam*).

giosa del potere imperiale e quindi dell'assetto politico-legale dell'Impero, dato lo stretto rapporto che, sul piano statuale, intercorreva fra culto pubblico, autorità politica e normazione imperiale[4].

Le fonti cui ci riferiamo - e sulle quali avremo modo di soffermarci più avanti - sono quelle di Plutarco (*Vita di Pompeo*) e del poeta latino Stazio (nel poema *Tebaide*) le quali documentano la diffusione del culto nel bacino del Mediterraneo sin dal I secolo a.C., ad opera dei pirati cilici e la sua conoscenza a Roma già al tempo dell'imperatore Domiziano, sul finire del I secolo d.C., sia pure, probabilmente, nell'ambito di una ristretta élite intellettuale.

A queste vanno aggiunte le fonti[5] sulle campagne militari di Silla in Asia Minore contro - e talvolta a favore - dei re ellenistici, alcuni dei quali di stirpe regale iranica, come Mitridate Eupatore o Antioco II di Commagene. Fu in questo contesto che i Romani assimilarono alcuni elementi ideologici concernenti la sacralità del sovrano e dei supremi vertici dello Stato e conobbero il significato religioso che si attribuiva loro nella spiritualità iranico-anatolica, ancorché ellenizzata.

Le fonti storiche[6] sull'iniziazione dell'imperatore Nerone al culto di Mithra - durante la visita a Roma di Tiridate, il re-vas-

---

[4] Sul rapporto fra culto pubblico, autorità politica e normazione imperiale v. C. Ferrini, *Diritto penale romano*, rist. 1976, p. 243 ss., con particolare riguardo al *crimen maiestatis*, ossia il rifiuto, da parte delle comunità cristiane, di riconoscere la sacralità dell'autorità imperiale; G. Pugliese, *Linee generali dell'evoluzione del diritto penale pubblico durante il principato*, in *ANRW, II/1*, 1982, p. 750 ss.

[5] Plut., *Syll.*, VII, 5, 6-11. Si veda, in particolare, la predizione, da parte di un Caldeo, della grandezza di Silla (5.11); in 5.8 sono posti in risalto i segni della fortuna del condottiero romano che fu il primo esponente di Roma ad intrattenere rapporti coi Parti. Per l'analisi dell'opera politica di Silla cfr. J. Carcopino, *Silla o la monarchia mancata*, tr. it. 1979, p. 37 ss., con particolare riguardo ai rapporti con la *nobilitas* romana.

[6] Svetonius, *Nero*, 13,30; Cassius Dio., 63, 1-7; Plin. *N.H.*, 30, 17 che parla delle "magicae cenae" cui Tiridate iniziò Nerone. Sul tema cfr. M. Guarducci, *Ricordo della «magia» in un graffito del mitreo del Circo Massimo*, in *M.M.*, p. 172 ss. e, in particolare, pp. 180-181.

sallo del Ponto - completano il quadro delle notizie pervenute, sotto il profilo storico-letterario, sulle origini storiche del mitraismo romano.

Le fonti cristiane[7], offrono ragguagli sui contenuti della dottrina religiosa mitriaca e sui rituali, in particolare quello del sacrificio del toro, ma vanno lette con autonomia critica, essendo pervase da una forte carica polemica nei confronti di questa religione "pagana", le cui somiglianze con certi aspetti del cristianesimo vengono bollate come "imitazione diabolica".

Pertanto, le fonti sulle origini del mitraismo sono analizzate in questo capitolo, dedicato alla cronologia del mitraismo in Italia, mentre quelle della polemologia cristiana verranno considerate nei capitoli 5 e 6, riguardanti la misteriosofia mitriaca e la struttura dei sette gradi di iniziazione.

2.2. Le fonti epigrafiche

Il patrimonio delle risultanze epigrafiche rinvenute in Italia e in Europa è cospicuo, particolarmente nelle aree dei flussi marittimo-commerciali (città portuali, bacini fluviali) e nelle zone di frontiera dell'Impero, lungo il Danubio e il Reno, ma anche in Inghilterra.

Se è vero che il linguaggio epigrafico si caratterizza per la sua laconicità - congeniale alla natura misterica del culto - esso, nella sua essenzialità, fornisce indicazioni preziose inerenti alle linee di diffusione del mitraismo, alla provenienza etnica e sociale dei seguaci del dio, alla datazione della presenza mitriaca nelle varie aree dell'Impero, consentendo di avere una cognizione esauriente del processo di diffusione del culto, sia sotto il profilo dell'espansione territoriale, che sotto l'aspetto della sua penetrazione nei vari ceti sociali.

La prima raccolta epigrafica sul mitraismo venne curata da

---

[7] S. Girol., *Ep. 107* (*ad Laetam*).

Franz Cumont, sicuramente il primo studioso che si sia occupato scientificamente dello studio e della ricostruzione di questo culto, sia sotto il profilo religioso che sotto quello del suo sviluppo storico, inquadrato nel più generale fenomeno dei culti orientali nell'Impero Romano; la sua opera (*Textes et Monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*), costituisce il punto di partenza per la conoscenza dell'epigrafia mitriaca nonché delle evidenze archeologiche, di cui si commentano le caratteristiche.

Il ponderoso *Corpus Iscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* dello studioso Marten Vermaseren[8] che raccoglie una più vasta documentazione epigrafica mitriaca - frutto delle ricerche e delle scoperte archeologiche susseguitesi nel corso della prima metà del Novecento - resta tuttora un passaggio obbligato per la conoscenza dell'eredità epigrafica del mitraismo romano, cui va aggiunta la consultazione dell'*Année Épigraphique* per le nuove risultanze conseguenti a più recenti ricerche.

2.3. Le evidenze archeologiche e topografiche

Le evidenze topografiche[9], riguardano l'ubicazione dei templi e la funzione degli edifici e delle aree urbane in cui i mitrei sono stati rinvenuti. La frequente presenza di questi templi nelle aree urbane del Foro e nei complessi termali o in altri edifici pubblici offre elementi importanti di valutazione per comprendere la collocazione del culto - e delle relative comunità religiose - nell'ambito dell'ordinamento giuridico dell'Impero.

Decisive, per la conoscenza della natura esoterica e mistèrica del culto, sono le evidenze archeologiche, concernenti la struttura architettonica dei mitrei[10] e la rilevanza, in essi, delle sculture e dei dipinti parietali, rappresentativi di modelli mitici e salvifici[11], con particolare riguardo alla tauromachia, alle figure di Sol e Luna, di Chronos e dei dadòphoroi (portatori di fiaccole), Cautes e Cautopàtes.

Tali evidenze storico-artistiche sono particolarmente significative in Italia[12], con particolare riguardo alle regioni del Lazio e della Campania e sono state oggetto di approfonditi studi poiché, in assenza di testi scritti sulla dottrina mitriaca - che sono andati perduti sin dall'antichità[13] - esse rappresentano una sorta di linguaggio figurato, di rappresentazione metaforica della dottrina spirituale nonché dell'esperienza religiosa che si viveva nei templi sotterranei.

Immaginiamo, per ipotesi, di trovarci di fronte ai resti delle chiese cristiane, ai loro dipinti ed alle loro sculture, senza conoscere nulla dei Vangeli né delle altre fonti scritte per la conoscenza del cristianesimo. Il nostro compito sarebbe quello di decifrare la dottrina religiosa cui quelle raffigurazioni rimandano; dovremmo parlare di un dio il cui episodio centrale è la crocifissione, poi la sua resurrezione; dovremmo ipotizzare che quella morte sulla croce è un atto salvifico per la rigenerazione del mondo.

La situazione psicologico-cognitiva in cui si trova chi, come studioso, affronta il mitraismo, è analoga a quella descritta per lo studio di un ipotetico cristianesimo scomparso.

---

8 M. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae* (d'ora innanzi citato: *CIMRM*), I-II, Le Haje, 1956-1960.

9 Per le evidenze topografiche v. F. COARELLI, *Topografia mitriaca in Roma*, in *M.M.*, p. 69 ss.

10 Per l'architettura dei templi mitriaci v. M. VERMASEREN, *Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, 1971; ID., *Mithriaca II. The Mithraeum at Ponza*, 1974; ID., *Mithriaca III. The Mithraeum at Marino*, 1982.

11 Sulla iconografia mitriaca e la valenza salvifica di questo culto v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 161 ss.; 233 ss.; B. LINCOLN, *Mithras as Sun and Savior*, in *La Soteriologia dei culti orientali nell'impero Romano*, Atti del Colloquio Internazionale (24-28 settembre 1979), Roma, 1982, pp. 505-526. Di particolare rilievo sono i dipinti del mitreo di Capua su cui v. anche A. MINTO, *S. Maria Capua Vetere: scoperta di una cripta mitriaca*, in *NSA*, 1924, p. 353 ss.; 375.

12 V. supra, par. 2.3., nt.10.

13 L'opera sulla dottrina mitriaca venne scritta da due autori latini, Eubulus e Pallas, vissuti nel II secolo d.C.. Essa è andata perduta. Al riguardo v. PORPH., *De antro nymph.*, 6. Cfr. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 23-43.

La lettura coordinata dei dati epigrafici, archeologici e topografici consente di dar luogo a una ricostruzione sufficientemente attendibile delle linee essenziali di questo antico culto solare, della sua dottrina, della tipologia di esperienze religiose che si svolgevano nei templi. E in questa lettura coordinata, l'attenzione al momento della rappresentazione artistica occupa un ruolo centrale.

2.4. La letteratura moderna storico-religiosa

L'antica religione mitriaca ha avuto, sino alla metà del Novecento, un singolare destino negli studi moderni di storia delle religioni; quello di essere approfondita soprattutto nell'Europa del Nord, in Belgio, Olanda, Germania e Francia, mentre in Italia, ad eccezione degli studiosi di indirizzo tradizionalista e di alcuni contributi nel campo storico-religioso (come quello di Nicola Turchi sulle religioni mistèriche), essa è stata generalmente ignorata, per effetto sia della forte presenza della cultura cattolica (alla quale risulta forse imbarazzante spiegare le ragioni storiche della scomparsa dei culti solari del mondo "pagano"), sia anche di una egemonia culturale marxista che, nel periodo post-bellico, non era interessata a valorizzare i fenomeni religiosi. Basta scorrere i nomi dei più insigni studiosi del mitraismo, da Franz Cumont a Marten Vermaseren, a Robert Turcan fino a Reinhold Merkelbach, per rendersi conto di tale evidenza, che riflette l'attenzione della cultura nord-europea per il mondo dell'antica Roma.

Solo negli ultimi decenni, a partire dagli anni '70, coi Convegni di studi curati da U. Bianchi e i contributi significativi di diversi studiosi italiani, il mitraismo ha avuto in Italia l'attenzione che merita come fenomeno di rilevante interesse storico-religioso.

L'attenzione si è dilatata poi dall'aspetto religioso a quello filosofico (Robert Turcan), con particolare riguardo alla ellenizzazione del culto di Mithra e della relativa dottrina, all'influenza della filosofia platonica - che, ricordiamolo, rifletteva, a sua volta, gli insegnamenti mistèrici accolti da Platone - e delle concezioni stoiche e neo-stoiche.

Di particolare interesse sono poi gli *Atti dei Convegni Internazionali di Studi Mitriaci*, svoltisi a Teheran (1975), Manchester (1977) e a Roma (1978-79), nei quali sono raccolti contributi più aggiornati e più attenti alla originalità del mitraismo romano rispetto a quello persiano.

Il profilo più specificamente astrologico del culto di Mithra è stato approfondito prima dal Merkelbach e poi dal Von Pronay, che hanno evidenziato il simbolismo astrologico della vicenda mitica della tauromachia, rappresentata in tutti i dipinti parietali e nelle sculture dei mitrei. Da questa letteratura emerge la fisionomia di un culto complesso, dotato di un corredo mitico, dottrinario (in senso esoterico) e filosofico di cui scorgiamo le grandi linee e i significati fondamentali, ma ci manca il riscontro di testi dottrinari che sono andati perduti e non disponiamo, quindi, di conoscenze dettagliate su una serie di aspetti (ad esempio, le prove di iniziazione) che possiamo solo intuire attraverso le evidenze artistiche.

2.5. La letteratura moderna di indirizzo tradizionale

In Italia la riscoperta del mitraismo è dovuta alla meritoria opera di Julius Evola, articolatasi in una pluralità di interventi a partire dal 1926, sotto forma di saggi, articoli giornalistici e, poi, con lo spazio dedicato a tale culto in alcuni dei suoi libri[14]. L'aspetto esoterico di tale religione e la connotazione guerriera e aristocratica dell'etica mitriaca, sono gli aspetti sui quali Evola

---

[14] J. EVOLA, *Note sui Misteri di Mithra*, in *Ultra*, 3, 1926; ID., *La Via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, in *Vie della Tradizione*, 4, Palermo, 1971; ID., *La Via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, Fondazione Evola, Quaderno n. 4, Roma, 1977.

si sofferma maggiormente, per illuminare il senso interno e iniziatico di una manifestazione spirituale del "mondo della Tradizione"[15]. A questi contributi vanno aggiunti i commenti al *Rituale Mitriaco del Gran Papiro Magico di Parigi*, pubblicati sulla rivista *UR* diretta da J. Evola e ripresi in *Introduzione alla Magia*[16], sempre a cura dello stesso Autore. Altro commento allo stesso rituale è quello pubblicato dalle Edizioni Atanòr, con introduzione dell'esoterista Armando Cepollaro. Sulla stessa linea "tradizionale" - secondo l'accezione esplicitata nella prefazione - sono comparsi il testo di Roberto Rigon per le edizioni di AR, e quello di Nino Burrascano per la collana *Paganitas* delle edizioni "Il Basilisco"[17].

Questo filone culturale ha avuto il merito di recuperare all'attenzione del pubblico italiano un tema di grande interesse sotto molteplici profili, da quello esoterico a quello storico-religioso, dalla storia militare dell'Impero, alla storia dell'istituzione imperiale, colta nei suoi risvolti sacrali e teologici.

È tuttavia mancata finora una trattazione organica, complessiva, dal punto di vista tradizionale, del mitraismo, che desse conto, in modo approfondito, dell'insieme dei suoi aspetti. Questo libro va proprio in tale direzione, almeno come tentativo, collocandosi nel solco dell'indirizzo tradizionale.

Per orientare il lettore in questo "viaggio" culturale, abbiamo ritenuto opportuno procedere, preliminarmente, alla definizione delle coordinate spazio-temporali in cui collocare la trattazione degli aspetti salienti della dottrina e della misteriosofia mitriache.

---

[15] ID., *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, 1969³ (Roma, 1998).

[16] *Il rituale mitriaco del Gran Papiro Magico di Parigi*, in *Introduzione alla Magia* (a cura di J. Evola), 1971, pp. 114 -140. Il testo del rituale, con introduzione e commento di Armando Cepollaro, è stato ripubblicato dalle edizioni Atanòr, 1982.

[17] N. BURRASCANO, *I misteri di Mithra*, Genova, 1979; R. RIGON, *Il culto di Mitra tra mito e storia*, Saluzzo, 1983. Cfr. anche R. IORIO, *Culto di Mitra. Il mito della forza invincibile*, Padova, 1998; A. MASTROCINQUE, *Studi sul mitraismo. Il mitraismo e la magia*, Roma, 1998.

CAPITOLO TERZO

Cronologia del Mitraismo romano in Italia e nell'Impero

3.1. Le fonti storico-letterarie sulle più antiche presenze del culto mitriaco nella società romana

La documentazione epigrafica e monumentale raccolta prima dal Cumont[1] e, poi, dal Vermaseren[2], nonché i contributi interpretativi della dottrina su tali fonti, consentono di collocare la diffusione del mitraismo fra la seconda metà del II secolo e il primo quarto del IV secolo d.C., sia in Italia che nelle altre province dell'Impero.

Tuttavia, alcune fonti letterarie ed epigrafiche testimoniano di una più antica presenza di tale culto in Italia e nelle province e vanno quindi analizzate, con riguardo al particolare momento storico in cui tale presenza religiosa viene attestata.

1) Plutarco, nella *Vita di Pompeo*, riferisce delle cerimonie mitriache di consacrazione, celebrate dai pirati cilici al tempo di Pompeo (intorno alla metà del I secolo a.C.).

Plut. Pomp. 24. La roccaforte dei pirati fu da principio la Cilicia... Assalirono e saccheggiarono anche i luoghi d'asilo e i santuari

---

[1] F. CUMONT, *Textes*, cit.

[2] *CIMRM*, I-II, cit.

fin allora inviolati... Ad Olimpo celebrarono sacrifici con riti stranieri ed eseguirono cerimonie segrete: quelle di Mithra, istituite da loro per la prima volta, si tengono ancor oggi.

Plutarco ci ragguaglia sul luogo geografico e sulla radice etnica di diffusione del mitraismo - la Cilicia, regione della penisola anatolica - ma mostra una vaga cognizione dei contenuti di questo culto che, evidentemente, era poco conosciuto al tempo in cui egli scriveva. La sua testimonianza documenta la risalenza del culto mitriaco, nel bacino del Mediterraneo, al I secolo a.C., per l'adesione, ad esso, dei pirati cilici poi deportati da Pompeo nel corso della sua campagna militare contro la pirateria[3]. La notizia appare plausibile, tenuto conto dei fenomeni di sincretismo religioso che ebbero luogo nella penisola anatolica durante il I secolo a.C .[4]

2) La IV Ecloga virgiliana e il VI Canto dell'Eneide risentirebbero, secondo Robert Turcan, dell'influenza della dottrina religiosa mitriaca - attraverso una linea di trasmissione orale - e ciò dimostrerebbe la precoce influenza del mitraismo sulla cultura romana d'età augustea[5].

[3] Sulla campagna militare di Pompeo contro la pirateria nel Mediterraneo v. L. HOMO, *Le istituzioni politiche romane*, tr. it. 1975, p. 152 ss. e bibliografia ivi. Il TURCAN, *op. cit.*, p. 5 ss., approfondisce il tema delle fonti della testimonianza di Plutarco, richiamandosi alle ricerche di H. STRASBURGER, *Posidonios on the problems of the Roman Empire*, in *JRS*, 55, 1965, p. 43 ss. V. anche, al riguardo, il contributo di A. MOMIGLIANO, *Polibio, Posidonio e l' imperialismo romano*, in Atti d. Accad. D. Sc. di Torino, 107, 1973, p. 699 ss.

[4] F. CUMONT, *Textes*, I, p. 294 ss.; ID., *Les mystères*, cit., p. 2 ss.; 121 ss.; 194 ss. L'influenza babilonese e caldea si evince dal rilievo che l'astrologia assume nel mitraismo; ad esempio, in *CIL*, V, 5796 è menzionato un *"sacerdos d(ei) S(olis) I(nvicti) M(ithrae) studiosus astrologiae"*. Cfr. al riguardo, F. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, tr. it. Torino, 1966, p. 243 ss.; J. THOMAS, *Astrologie, alchimie et structures ontologiques dans les mystères de Mithra*, in *Pallas*, XXX, 1983, pp. 75-94; A. VON PRONAY, *Mitra*, cit., pp. 19-41.

[5] R. TURCAN, *op. cit.*, p. 14 ss.; 23 ss. La letteratura sulla IV ecloga di Virgilio è vastissima, riguardando il problema della relazione fra astrologia, religione e politica nel travagliato periodo dell'ultima repubblica e del primo Impero. V., in particolare: J. CARCOPINO, *Virgile et le mystère de la IV éclogue*, Paris, 1930; L. FERRERO, *Storia del pitagorismo nell'Impero Romano*, Torino, 1955.

L'ipotesi è interessante e suggestiva ma, forse, troppo audace, poiché non trova espliciti riscontri nelle fonti citate, anche se non si può escludere che vi sia stata tale tradizione orale. La menzione virgiliana del *senex Corycius* e il riferimento del poeta al Fanciullo divino che dovrà restaurare l'età di Saturno, lasciano pensare ad un'influenza misteriosofica, in particolare per quel che concerne il mito - rappresentato nell'arte mitriaca - di Mithra fanciullo che nasce dalla pietra ed il rapporto fra Saturno e il grado mistèrico del *Pater*. Non crediamo, tuttavia, che, in questo caso si possa andare oltre la mera congettura, in mancanza di riferimenti più precisi ed espliciti al riguardo.

3) Nella *Tebaide* di Stazio viene menzionato il dio Mithra e l'episodio mitico della divinità che doma il toro afferrandolo per le corna.

St. Teb., I, 716-720: Adsis... seu te roseum Titana vocari/ gentis Achaemeniae ritu, seu praestat Osirin / frugiferum, seu Persei sub rupibus antri/ indignata sequi torquentem cornua Mithram.

Poiché la *Tebaide* viene completata nel 90 d.C.[6], sotto Domiziano[7], il mito di "Mithra tauroctono" era, dunque, già conosciuto nella Roma di quel tempo, almeno in un ambiente letterario.

3. 2. - Le risultanze epigrafiche più antiche (fine I secolo - inizi II secolo d.C.)

Una statua di Mithra tauroctono rinvenuta a Roma e risalente, al più tardi, agli inizi del governo dell'imperatore Adriano

[6] STAZIO, *Tebaide*, I, vv.716-720. Cfr. anche nt. 63, p. 126 (ed. Les Belles Lettres, Paris, 1990). Sulla datazione della *Tebaide* di Stazio, cfr. R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 176.

[7] Su Domiziano e il suo tempo v. G. GIANNELLI, *Domiziano*, Roma, 1941; S. GSELL, *Essai sur le règne de l'empereur Domitien*, Paris, 1894, (rist. 1967); M. A. LEVI, *I Flavi*, in *ANRW*, II/2, p. 200 ss.

(117-138 d.C.), è caratterizzata da un'iscrizione da cui si evince che essa era stata commissionata da un tale *Alcinus*[8], schiavo (*servus*) di Tiberio Claudio Liviano, *praefectus praetorio* al tempo di Traiano[9].

La testimonianza è di grande interesse, perché indica la precoce presenza mitriaca rispetto al periodo di massima diffusione del culto, nonché la partecipazione ad esso di un uomo appartenente al ceto servile nel primo quarto del II secolo d.C.

In una iscrizione (*CIL*, V, 1718) proveniente da Carnuntum, in Pannonia (l'attuale Ungheria al di qua del Danubio), un centurione della *Legio XV Apollinaris*, consacra un altare a Mithra. Poiché questa legione fu distaccata da Traiano in Cappadocia nel 114 d.C.[10], l'epigrafe è anteriore a tale data e documenta la tempestiva introduzione del culto in Pannonia.

In una epigrafe (*CIMRM*, II, 2269) proveniente dalla città di Novae, in Mesia, un fedele di nome *Melichrisus*, di condizione servile e responsabile del servizio di dogana della Mesia inferiore, dedica un'ara a Mithra. Tale personaggio è noto anche attraverso un'altra iscrizione datata al 100 d.C.[11]. Un'iscrizione, dedicata al dio Mithra, rinvenuta ad Heddernheim, in Germania (*CIMRM*, I, 1092), di un centurione della *Ala I Flavia Milliaria*, è databile al primo ventennio del II secolo d.C., poiché tale unità militare rimase in questa località fra l'87 e il 123 d.C. Sempre ad Heddernheim è stata rinvenuta un'iscrizione (*CIMRM*, I, 1098) di un centurione della *Cohors XXXII voluntariorum*, la quale rimase in questa località fino al 110 d.C., per poi essere spostata nella vicina località di Oberflorsdadt[12].

Se le fonti letterarie testimoniano la conoscenza del dio Mithra in ristretti ambienti letterari di Roma sul finire del I

[8] *CIMRM*, I, n. 594. Cfr. R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 177.
[9] Su Tiberio Claudio Liviano v. *PIR*, II, C n. 913; R. Syme, in *JRS*, 80, 1980, pp. 66-67.
[10] R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 177.
[11] Id., *loc. cit.*
[12] Id., *op. cit.*, p. 178.

secolo d. C., quelle epigrafiche dimostrano che il mitraismo, agli inizi del II secolo, pur avendo un consenso ancora limitato - come si evince dall'esiguità delle fonti per quel periodo - iniziava a penetrare in ambienti civili e militari, non solo a Roma, ma soprattutto nelle province di frontiera dell'Impero.

3.3. La funzione dei legionari d'origine orientale per la diffusione del culto mitriaco

La storiografia sul reclutamento delle legioni nell'età del Principato consente di sostenere che, in linea di massima, per quanto concerne la parte occidentale dell'Impero, esso avveniva, nella prima metà del I secolo, prevalentemente fra i popoli italici, per poi divenire, gradualmente, fra la seconda metà del I secolo d.C. e quello successivo, un reclutamento provinciale e, infine, più tardi, di carattere locale[13].

Il reclutamento provinciale sembra essersi consolidato e generalizzato al tempo di Adriano - ma le opinioni degli studiosi non sono affatto concordi su tale datazione - probabilmente per la spinta di necessità oggettive, legate al calo demografico dell'Italia e alla romanizzazione delle province[14]. È a tale epoca che sembra risalire il primo impulso al reclutamento locale[15]. Nella seconda metà del II secolo d.C. e agli inizi del

[13] V. G. Forni, *Il reclutamento delle legioni da Augusto a Diocleziano*, Milano-Roma, 1953; Id., *Estrazione etnica e sociale dei soldati delle legioni nei primi tre secoli dell'Impero*, in *ANRW*, II/1, 1974, pp. 333-391; Y. Le Bohèc, *La IIIe legion Auguste*, Aix-Marseille-Paris, 1989, pp. 491-530; Id., *L'esercito romano. Le armi imperiali da Augusto a Caracolla*, tr. it., Roma, 1992, pp. 103 ss. Sull'esercito romano in età imperiale v. M. Speidel, *Roman Army Studies*, (Coll. Mavors, I), Amsterdam, 1984; J. F. Gilliam, *Roman Army Papers*, (Coll. Mavors, II), Amsterdam, 1985; A. Alföldi, *Geschichte des römischen Heeres*, (Coll. Mavors, III), Amsterdam, 1986.
[14] E. Gabba, *Per la storia dell'esercito romano in età imperiale*, Bologna, 1974, p. 45 ss., attribuisce ad Adriano il definitivo consolidamento del reclutamento provinciale. Di diverso avviso, nel senso di un processo più graduale, G. Forni, *Il reclutamento*, cit., p. 85 ss.; Id., in *ANRW*, I, p. 385 ss. Cfr. anche Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., p. 105.
[15] G. Forni, *Il reclutamento*, cit., p. 65 ss.; 187 ss. per quanto concerne la provenienza dei legionari arruolati da Adriano in poi; Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., pp. 107-108.

III il reclutamento provinciale è divenuto la regola e si riscontra inoltre una cospicua presenza dell'*origo castri*[16], ossia di militari che sembrano essere originari dello stesso luogo in cui sorge il *castrum*, spesso nelle aree di confine, a difesa dell'Impero. In questo stesso arco temporale si rileva una componente minoritaria di Italici e di uomini provenienti dalle province occidentali di più antica romanizzazione.

In Oriente, già nel I secolo, i legionari provengono da quest'area dell'Impero; il reclutamento locale, anche se in modo non sistematico, comincia ad essere praticato, in Egitto, già al tempo di Augusto[17].

Le indagini sulle aree di provenienza dei legionari[18] consentono di dire - con la cautela necessaria in questo tipo di ricerche, le cui risultanze sono anche legate alla casualità delle scoperte epigrafiche - che, dal tempo di Adriano al termine del III secolo, si assiste ad un forte incremento della presenza di legionari originari delle province danubiane[19] e di quelle orientali[20], *soprattutto di quella di Siria*[21].

Occorre inoltre considerare non solo le provenienze ma anche le province di destinazione. Ad esempio, nella III legio Augusta[22], all'inizio del II secolo d.C., erano presenti uomini originari della Bitinia nonché dell'area del basso Danubio ed anche Siriaci, probabilmente per effetto delle campagne militari di Traiano contro i Daci e i Parti.

Quanto alle formazioni ausiliarie, si assiste ad una evoluzione storica del loro reclutamento, nel senso di un progressivo

[16] Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., p. 106, che illustra le diverse teorie sull'*origo castri* su cui v. CIL, III, 6627. Cfr. H. A. Sanders, in *AJPh*, LXII, 1941, pp. 84-87.
[17] Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., p. 106; M. Speidel, *Legionaries from Asia Minor*, in *ANRW*, II, 7.2., 1980, pp. 730-746; G. Forni, *Il reclutamento*, cit., pp. 38 ss.
[18] Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., p. 110.
[19] Id., *L'es. rom.*, cit., pp. 109-110.
[20] Id., *La IIIe legion Auguste*, cit.; Id., *L'es. rom.*, cit., p. 111.
[21] Id., *L'es. rom.*, cit., p. 120.
[22] Id., *ibidem*, pp. 121-124.

allargamento della loro base sociale.

Dall'esame delle denominazioni delle varie unità ausiliarie, in particolare quelle stanziate nelle province danubiane e in quelle orientali, si evince una consistente presenza, nell'esercito imperiale, delle etnie orientali e dei popoli danubiani.

Al riguardo, le percentuali di componenti etniche presenti nelle unità ausiliarie e indicate nella tabella dello studioso inglese G. L. Cheesman[23], vanno considerate con molta cautela, essendo legate al momento storico in cui tali unità si sono formate e non tenendo conto, quindi, dei successivi sviluppi.

Particolari caratteristiche avevano quelle unità militari che andavano sotto il nome di "numeri" che non si attenevano al criterio del reclutamento locale, essendo concepite come truppe di barbari e dovendo quindi conservare i legami con le terre di origine; *gli arcieri, in particolare, venivano reclutati fra gli Orientali*[24].

Orbene, queste caratteristiche del reclutamento, unitamente agli spostamenti delle varie unità in occasione delle campagne militari e alle destinazioni dei militari in province che, in certe fasi storiche, erano diverse da quelle di origine, consentono di comprendere quali furono i veicoli di diffusione del mitraismo. Esso penetrò nell'esercito tramite i soldati di origine orientale e le legioni danubiane. È, a tale riguardo, significativa, la presenza del culto nella II *legio Adiutrix*[25], stanziata ad Aquincum, in Pannonia, e formata, in origine, con uomini provenienti dalle flotte per le quali l'arruolamento, nell'età dell'Alto Impero, era aperto esclusivamente a *peregrini* (stranieri) e a liberti, con una

[23] G. L. Cheesmann, *The auxilia of the Roman Imperial Army*, Oxford, 1914; D. B. Saddington, *The Developpement of the Roman Auxiliary Forces from Augustus to Trajan*, in *ANRW*, II, 3, 1976, pp. 176-201.; P. Holder, *The Auxilia from Augustus to Trajan*, 1980, con un parziale aggiornamento dei dati del Cheesmann.
[24] Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., p. 124.
[25] Sulla II *legio Adiutrix* v. F. Cumont, *Textes*, cit., I, p. 253; Id., *Les mystères*, cit., p. 47; G. Forni, *Il reclutamento*, cit., pp. 217-218; Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., p. 296.

forte presenza delle etnie orientali[26].

In Pannonia superiore, nel *castrum* di Carnuntum era stanziata, sin dal regno dell'imperatore Vespasiano, la *XV legio Apollinaris*[27], che nel 63 d.C. aveva preso parte alla spedizione contro i Parti e poi alla repressione della rivolta giudaica da parte di Tito.

Gli effettivi di tale legione, a causa delle perdite subite in guerra, vennero integrati con leve operate in Asia e, in particolare, in Cappadocia (regione della penisola anatolica)[28]. In una iscrizione a Carnuntum, la dedica a Mithra è dovuta, ad esempio, ad un soldato della *legio Apollinaris* che reca il nome di *Barbarus*[29]. Ed è significativo che il secondo mitreo edificato a Carnuntum sia contiguo a quello di *Juppiter Dolichenus*, divinità originaria del regno di Commagene[30]. Nel Norico, una iscrizione mitriaca è stata rinvenuta nel luogo ove, in età imperiale, sorgeva il villaggio di Commagena, il cui nome è dovuto ad un'ala *Comagenorum* ivi stanziata[31].

Per la colonizzazione romana della Dacia, Eutropio riferisce che Traiano, per ripopolare quella provincia dopo le distruzioni della campagna di conquista, vi trasferì coloni *"ex toto orbe romano"*[32]; tale mescolanza etnica, che comprendeva quindi anche elementi asiatici, favorì la rapida diffusione del mitraismo[33]. Fra le legioni romane stanziate in Germania, il culto fu probabilmente trasmesso con la mediazione delle legioni danu-

[26] Sulla provenienza etnica e sociale dei marinai della flotta imperiale, v. Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., p. 126.
[27] *CIL*, III, 5650 = MMM 416. Cfr. F. Cumont, *Les mystères*, cit., p. 46; J. Fitz, *Der Römischer Limes in Ungarn*, 1976; Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., pp. 225-226.
[28] Cfr. Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, p. 108.
[29] F. Cumont, *Les mystères*, cit., p. 47.
[30] Id., *ibidem*, p. 47.
[31] Id., *ibidem*, p. 50. Il riscontro epigrafico è in *CIL*, III, 5650.
[32] Eutr. VIII, 6 (Ed. Les Belles Lettres, Paris, 1999).
[33] F. Cumont, *Les mystères*, cit., p. 44; R. Merkelbach, *op. cit.*, pp. 179-182.

biane[34]; la *legio VIII Augusta*, ad esempio, fu trasferita in Germania dalla Mesia nel 70 d.C.[35]. E analogamente, per il tramite delle legioni romane stanziate in Germania, il culto di Mithra si diffuse in Inghilterra, non solo nei centri militari, ma anche in quelli marittimi e commerciali quali Londinum[36]. Riguardo alla presenza di militari provenienti da Commagene, abbiamo già esaminato la vitalità del culto mitriaco in questo regno durante il I secolo a.C.[37]

3.4. I mercanti e i liberti d'origine orientale quali agenti di diffusione del culto

Con l'affermarsi della *pax augustea*, l'intensificazione dei rapporti commerciali fra Roma e l'Oriente - già in pieno sviluppo sin dalla tarda repubblica - attira verso le coste del Mediterraneo occidentale, del Tirreno e dell'Adriatico, dal I secolo in poi, numerosi mercanti asiatici i quali, come i militari di identica provenienza, recano nel mondo romano, oltre ai loro prodotti, le loro concezioni religiose, i loro costumi, la loro lingua[38]. Le città marittime dell'Occidente sono i principali punti di afflusso dell'elemento mercantile.

Tracce epigrafiche del culto mitriaco si incontrano, nel II e

[34] F. Cumont, *ibidem*, p. 50 ss.
[35] Id., *ibidem*, p. 51; Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, cit., p. 224. Il reclutamento delle legioni stanziate nelle due Mesie (inferiore e superiore) avveniva, nel I secolo d. C., prevalentemente fra gli Orientali dell'Impero. Al riguardo v. G. Forni, *Il reclutamento*, cit., in *ANRW*, cit., p. 385 ss.
[36] Sulle legioni imperiali in Inghilterra v. F. Cumont, *Les mystères*, cit., p. 56 ss.; D. J. Breeze - B. Dobson, *Hadrian's Wall*, London,1976; P. Holder, *The Roman Army in Britain*, London, 1982; Y. Le Bohèc, *L'es. rom.*, pp. 222-223. La presenza del culto mitriaco a Londinum è documentata in *MMM* 471.
[37] R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 69 ss.; R. Sullivan, *The Dynasty of Commagene*, in *ANRW*, II/ 8, 1976, pp. 732-798.
[38] F. Cumont, *Les mystères*, cit., p. 6 ss.

nel III secolo, ad Ostia[39], ad Aquileia, a Malaga e a Tarragona[40], nonché nei centri urbani del bacino del Rodano[41]. In Africa la presenza del culto mitriaco è documentata a Cartagine, Icosium e Cesarea, nonché in altre località del litorale[42].

Il culto mitriaco si diffonde anche in molte località dell'entroterra dell'Italia settentrionale, del Norico e della Rezia; in tali casi il processo di penetrazione è dovuto ai numerosi liberti che, con mansioni varie, prestano servizio nell'amministrazione imperiale e che vengono trasferiti da un centro all'altro dell'Italia o in altre province in relazione agli incarichi loro conferiti. Questo personale subalterno, di origine servile o ancora in tale stato è, in prevalenza, di provenienza orientale.

Quanto alla capitale dell'Impero, sono significative alcune testimonianze in ordine alla presenza di elementi stranieri, quali agenti propagatori del culto mitriaco e di altri culti solari. Nel 1931, alle falde dell'Aventino presso l'arco di S. Lazzaro, in via della Marmorata, venne scoperto un gruppo di iscrizioni in lingua greca, forse appartenenti ad un mitreo da porsi in relazione col vicino Emporio che, in età imperiale, era frequentato da mercanti stranieri e da schiavi di lingua greca[43].

Diì Elìo Mitra
Phàneti
ieréus kài patèr
benoùstos sùn tois
uperétais teoù avéteke

[39] ID., *ibidem*, p. 64. Cfr. G. Becatti, *Scavi di Ostia*, II, *I mitrei*, 1954, p. 133 ss.; F. Coarelli, *Topografia mitriaca*, in M. M., cit., p. 69 ss.
[40] F. Cumont, *Les mystères*, cit., p. 65-67.
[41] Sulla presenza del culto mitriaco nel bacino del Rodano v. *CIL*, XII, 503; Cfr. R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône*, Leiden, 1975.
[42] F. Cumont, *Les mystères*, cit., p. 67; J. M. Lassère, *L'organisation des contacts de population dans l'Afrique romaine sous la République at au Haut-hempire*, in *ANRW*, II/10.2, 1982, p. 418 ss.
[43] L. Moretti, *IGUR*, I, 108; *CIMRM*, I, 475.

Da questa epigrafe risulta che Mithra, in questo luogo di Roma, nella prima metà del II secolo d. C., viene assimilato non solo a Zeus e ad Helios, ma anche a Phanes, dio greco legato ai Misteri Orfici[44].

Altra epigrafe in lingua greca è quella rinvenuta nel pronao di un mitreo situato nelle terme di Caracalla, ove Mithra è assimilato a Zeus, Serapide ed Helios, in una tipica formula monistica[45] in cui è definito "invitto" (*anéiketos*) e "signore del cosmo" (*cosmocràtor*).

Eis Zeus Mitras (Saràpis) Helios cosmocràtor anéiketos

Se si considerano inoltre le risultanze - su cui avremo modo di soffermarci più avanti - relative al mitreo dei *Castra peregrinorum* (accampamento dei legionari imperiali non italici) nonché l'ubicazione del mitreo di S.Sivestro in Capite, nel tempio del *Sol Invictus* di Aureliano - che svolgeva anche una funzione di polo commerciale - si ha la cognizione complessiva del mitraismo romano come fenomeno religioso interetnico che ha le sue spinte propulsive nei legionari, nei militari delle unità ausiliarie, nei mercanti e negli schiavi provenienti dai regni ellenistici sottomessi a Roma, nell'Asia minore, per poi introdursi, in Occidente, diffondendosi, gradualmente, nei vari ceti sociali, da quelli medi (II secolo) agli *equites* (II secolo avanzato - III secolo), ai senatori (IV secolo, soprattutto nella seconda metà) e raccogliendo quindi cospicui consensi fra elementi indigeni.

Si è in presenza di un fenomeno religioso capace di unificare spiritualmente etnìe diverse, di coinvolgere gradualmente diversi ceti sociali. L'elemento di coesione è dato da un culto antichissimo, rielaborato e romanizzato, in modo da potersi

[44] Sulla misteriosofia orfica v. M. Eliade, *Storia*, cit., II, pp. 183-210 e bibliografia critica ivi, pp. 465-466.
[45] L. Moretti, *IGUR*, I, 194; *CIMRM*, I, 643.

radicare profondamente nell'Impero. Reinhold Merkelbach ha ipotizzato[46] che il sacerdote - o i sacerdoti che elaborarono questo "Mithra d'Occidente" - fosse originario di un regno ellenistico, profondo conoscitore sia della spiritualità iranica che di quella greca e del mondo culturale romano, col quale il contatto era stato stabilito sin dai tempi di Silla. È una ipotesi suggestiva e plausibile, poiché, per creare il mitraismo romano, occorreva conoscere sia l'Oriente che l'Occidente, dando luogo ad una originale fusione di elementi religiosi diversi. Essa, però, non spiega tutto, in quanto siamo in presenza di un fenomeno che non è soltanto una rielaborazione dell'eredità iranica, ma anche una *formazione nuova*, con tratti originali, come avremo modo di vedere in seguito.

---

[46] R. Merkelbach, *op. cit.*, pp. 70-72.

CAPITOLO QUARTO

Topografia del Mitraismo in Italia

4.1. Le evidenze topografiche a Roma

La rilevazione topografica della presenza del culto mitriaco parte dalle fonti documentarie di Roma e di Ostia, città nelle quali le tracce del culto mitriaco sono concentrate in numero particolarmente elevato.

Il Vermaseren[1] ha ricostruito una lista di 45 mitrei in Roma e calcola in circa un centinaio di mitrei il numero totale esistente, non simultaneamente, nella capitale. Ciò lo induce a considerare il mitraismo un movimento religioso di proporzioni molto ridotte rispetto alla totalità della popolazione, a conferma della connotazione mistèrica ed esoterica di tale culto. Il Coarelli[2] ha vagliato criticamente il valore di tale documentazione, non ritenendo credibile che questa costituisca quasi il 50 per cento del totale dei mitrei, tenuto conto della esiguità delle nostre cognizioni sui quartieri residenziali di Roma antica, prevalentemente sepolti sotto gli edifici moderni; nella *regio XIV* (*Transtiberim*), ad esempio, le evidenze archeologiche sono limi-

---

[1] *CIMRM*, I, 152-205; M. Vermaseren, *De Mithradienst in Rome*, Leiden, 1951, pp. 85-95; F. Coarelli, *Topografia*, cit., in *M. M.*, pp. 69 ss. Per i rinvenimenti epigrafici nel mitreo di S. Prisca cfr. A. Epig., 1941, nn. 75-77; 1946, nn. 83-84; 1960, n. 211.
[2] F. Coarelli, *Topografia*, cit., in *M. M.*, p. 76-79.

tate e nettamente inferiori a quelle individuate in altre regioni.

Eguale scetticismo viene espresso sulla possibilità di collegare i santuari di Mithra ai loro contesti sociali, data la frammentarietà delle testimonianze. Da questo contributo emergono, tuttavia, importanti indicazioni sul rapporto fra i mitrei e la destinazione degli edifici in cui tali templi sono stati costruiti. Gli edifici in questione sono quasi tutti pubblici; i più importanti sono quelli che oggi qualifichiamo come caserme, ossia i *castra* (*castra peregrina, castra equitum singularium, castra praetoria, castra urbana, stationes vigilum*), nonché le terme (Terme di Tito, di Caracalla, di Costantino, di Sura, Terme Deciane) gli edifici dell'annona (approvvigionamenti alimentari), le sedi di corporazioni professionali (*collegia*).

A titolo meramente esemplificativo, vanno segnalati, nella capitale, il mitreo sottostante alla basilica di S. Stefano Rotondo ed ubicato nei *Castra peregrinorum*, quello presso la chiesa di S. Maria in Domnica, collegato con la *statio* della *V cohors vigilum* e quello di S. Silvestro, inserito nel tempio del *Sol Invictus* dell'imperatore Aureliano e collegato, forse, con gli adiacenti *Castra urbana*. Di grande interesse, per motivi che vedremo in seguito, è il mitreo di S.Prisca, forse il centro, secondo alcuni, del mitraismo romano di tutto l'Occidente. Tali testimonianze sono importanti non solo sotto il profilo topografico ed urbanistico, ma anche per altri aspetti - che esamineremo più avanti - concernenti il rapporto fra culto di Mithra, ideologia religiosa del potere imperiale e ceti professionali che di tale potere costituiscono il sostegno.

4.2. Le evidenze topografiche in Ostia antica

Le risultanze topografiche di Roma confermano quelle di un altro studioso, il Becatti, in ordine ai mitrei di Ostia antica[3], che

[3] G. BECATTI, *Scavi di Ostia*, cit., p. 133 ss.

sono quasi sempre inseriti in edifici pubblici, quali terme, centri militari, templi e mercati.

I mitrei ostiensi si distinguono, però, per la particolare qualità del loro corredo figurativo, particolarmente utile per comprendere la gerarchia dei sette gradi dei misteri di Mithra, le corrispondenze coi pianeti, i simboli collegati a ciascun grado, le funzioni che ai membri di ciascun livello erano assegnate nell'ambito della liturgia mitriaca.

Il mitreo delle "Sette Porte"[4] - così chiamato per un mosaico in cui ogni grado della gerarchia sacerdotale è rappresentato da una porta coi relativi simboli e pianeti - ed il mitreo di Felicissimo, per citare i più famosi, sono di grande importanza per la conoscenza di questa religione, tant'è che sono stati oggetto di specifici studi pubblicati negli Atti dei Convegni internazionali di Studi Mitriaci[5].

La presenza del culto in un centro marittimo e commerciale, lascia inoltre intuire la funzione di veicolo religioso svolta dai mercanti provenienti dal bacino orientale del Mediterraneo, dalle coste dell'Asia Minore e da quelle della Siria e dell'Anatolia.

Ostia rappresentò probabilmente uno dei canali attraverso cui il culto di Mithra si diffuse nella capitale, unitamente a quello dei militari provenienti dalle varie province dell'Impero.

4.3. - Le evidenze topografiche in Italia

Per quanto concerne l'Italia, le evidenze più salienti sono

[4] R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 161 ss.
[5] Sui mitrei ostiensi e le più recenti ricerche v. supra, par. 3.4. nt. 39.
[6] Sul mitreo di Marino v. M. VERMASEREN, *Mithriaca III*, cit., pp. 1-12; 47 ss. Un caso particolare, sia sotto il profilo topografico che sotto quello sociologico, è costituito dal mitreo di Itri, ubicato al di fuori dei centri urbani dell'epoca. Su questo tempio v. M. DE' SPAGNOLIS, *Il mitreo di Itri*, Leiden, 1980.
[7] M. VERMASEREN., *Mithriaca II*, cit.

quelle dei mitrei di Marino[6] presso Roma, di Ponza[7], dell'antica Capua[8] (l'odierna S. Maria Capua Vetere) e di Napoli[9]. Tali templi sono stati studiati, con particolare attenzione, dal Vermaseren, che su di essi ha pubblicato lavori specifici.

Il tempio di Capua è ubicato nell'area del Foro, a poca distanza dall'anfiteatro romano, in Vico Caserma, e costituisce tuttora uno dei mitrei più importanti in Europa, per la qualità dei dipinti parietali, la ricchezza del simbolismo e la dovizia di informazioni che se ne possono ricavare, sia sotto il profilo storico-architettonico, che sotto quello artistico e, soprattutto, storico-religioso. Il santuario solare di Napoli è sito nei pressi dell'attuale Via Duomo, in un complesso termale. Altra importante testimonianza è il rilievo della tauromachia proveniente dalla *crypta neapolitana*, anche se la presenza del culto mitriaco nella crypta resta solo un'ipotesi[10].

Persiste, dunque, anche nel resto dell'Italia, il rapporto fra santuari mitriaci ed edifici pubblici; è un dato eloquente della liceità del culto dal punto di vista dell'ordinamento giuridico imperiale, che evidentemente riconosceva a tali collegi religiosi il diritto di associarsi a scopo di culto e talvolta considerò con particolare favore questa religione, in funzione del sostegno che poteva offrire per rafforzare l'autorità imperiale[11].

Le risultanze epigrafiche, archeologiche e topografiche finora evidenziate hanno consentito di dare al lettore un quadro sufficientemente chiaro dei tempi e delle aree di diffusione del culto, dei ceti professionali in cui si radicò maggiormente, del

---

[8] ID., *Mithriaca I*, cit.

[9] P. ARTHUR - G. VECCHIO, *Il complesso di Vico Carminiello ai Mannesi*, in *Napoli antica*, Catalogo della mostra su Napoli antica a cura della Soprintendenza Archeologica di Napoli e Caserta, Napoli, 1986, p. 215. Sul rilievo mitriaco rinvenuto nella grotta di Posillipo v. J. PAPADOPOULOS, *I culti orientali in Napoli antica*, in *Napoli antica*, cit., p. 395.

[10] *Napoli antica*, cit., pp. 395-396. Cfr. a. M. NAPOLI, *Topografia e archeologia*, in *Storia di Napoli*, I, Napoli, 1967, p. 316; 430 ss.; 455 ss.

[11] I. CHIRASSI COLOMBO, *Sol Invictus o Mithra*, in *M. M.*, pp. 649-674.

suo carattere di culto lecito e quindi pubblico, sebbene in un quadro di spiritualità riservata a persone selezionate sulla base di particolari "prove di passaggio", come si avrà modo di vedere meglio più avanti.

Finora si è parlato del mitraismo romano collocandolo nel tempo e nello spazio, per dare al lettore una cornice storica esauriente in cui inserire i contenuti religiosi specifici, che affondano le loro radici in quella che una parte degli studiosi chiama la "preistoria indoeuropea". Contenuti, dunque, millenari, non improvvisati, ma che certamente subiscono, nel corso del tempo, influssi e rielaborazioni, fusioni sincretistiche e adattamenti a nuovi contesti storico-istituzionali. E sorge, dunque, naturale, la domanda: che tipo di divinità era Mithra per i legionari e i funzionari dell'Impero Romano? Tale interrogativo ci conduce subito al tema del prossimo capitolo.

CAPITOLO QUINTO

Il Mitraismo romano quale religione misterica e soteriologica

5.1. - Il dio nato dalla pietra

Il fanciullo divino che nasce da una pietra è un modello costante e fondamentale nella tradizione artistica mitriaca in tutto il territorio dell'Impero Romano[1]. Il dio petrogenito è sempre rappresentato come un giovinetto che, all'atto della nascita, reca un pugnale nella mano destra ed una fiaccola in quella sinistra, coi riccioli dei capelli disposti a raggiera, come i raggi solari. La roccia, talvolta, è avvolta da un serpente. Una variante iconografica è quella del dio che nasce da un albero o dalla parte inferiore dell'"uovo cosmico" (come, ad esempio, nella scultura di Vercovicium presso il *Vallum Hadriani*, al confine settentrionale dell'Impero).

Questa tipologia figurativa può interpretarsi su vari piani: quello teogonico (che narra il mito della nascita del dio), quello cosmogonico (che riguarda l'origine del cosmo) e quello iniziatico, concernente la trasformazione interiore dell'adepto ai misteri di Mithra.

---

[1] Per le raffigurazioni del dio petrogenito, v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 119-121. Per la documentazione iconografica v. ID., *op. cit.*, Fig.48, p. 369; Fig. 68 p. 385, con relativo commento dell'Autore.

Come teogonia, la rappresentazione del dio petrogenito allude al mito della nascita del dio dalla roccia, recante con sé gli attributi della luce (il dio come luce del mondo) e della virtù guerriera. In questo sfondo mitico è possibile cogliere gli echi della dottrina iranica del *Saosyant* (il Salvatore); il dio che rinnoverà e salverà il mondo col sacrificio del toro primordiale, nasce da una pietra - e porta nel mondo la radiosità e l'ardore combattivo, evidentemente contro le tenebre, con probabile riferimento, ad Ahriman, il Signore dell'oscurità (corrispondente ad *Angra Mainyu* della religione di Zarathustra).

È ipotizzabile quindi che in questa tradizione artistico-religiosa elementi religiosi zoroastriani si coniughino ad un sostrato più antico - abbiamo già visto l'antichità del "dio del patto" - nel quadro di una visione del mondo come campo di battaglia fra le forze della luce e quelle delle tenebre, la vita dell'uomo essendo concepita come una lotta fra queste due polarità interne all'anima dell'uomo[2].

Sul piano della cosmogonia, il modello figurativo della nascita del dio dalla pietra allude alla terra che sprigiona un elemento vivificatore e rigenerante che poi, con la tauromachia, condurrà a compimento il rinnovamento e la salvezza del mondo. La terra e, più ampiamente, la natura, hanno dunque una loro sacralità, almeno potenziale, che traspare anche dall'associare il dio petrogenito all'albero e quindi alla vegetazione[3]. È noto che nel mondo antico si aveva cognizione

---

[2] Sulla concezione del mondo nella tradizione ario-iranica v. P. Filippani Ronconi, *Il senso morale della regalità iranica e i suoi rapporti con le istituzioni dell'Occidente* (Due conferenze tenute l'11 maggio e il 1° giugno 1976 per il *Centro Culturale Italo-Iraniano*), Roma, 1976, p. 3 ss. e, in particolare, p. 5, ove l'Autore evidenzia la diversità fra la concezione indiana del mondo come 'maya' e quella iranica per la quale il mondo terreno è il campo di battaglia nel quale gli uomini testimoniano la loro realtà spirituale.

[3] Sulla sacralità degli alberi nelle culture tradizionali, v. M. Eliade, *Trattato*, cit., pp. 272-341. Di particolare rilievo è il legame fra il simbolo dell'albero e l'*Axis Mundi*, quale segno di stabilità spirituale. Sul tema v. R. Guénon, *Il simbolismo assiale dell'albero*, in *Simboli della Scienza Sacra*, tr. it., Milano, 1990[2], pp. 279-289.

di boschi sacri, di particolari correlazioni fra le piante, gli alberi e gli dèi, di divinità delle acque e delle sorgenti. La trascendenza era, dunque, immanente al mondo della manifestazione, che costituiva una sorte di grande simbolo dell'ordine spirituale[4].

Questi aspetti sono, però, soltanto gradi, approcci iniziali al senso più interno e profondo di questa "storia sacra".

Il significato vero è di ordine iniziatico, esoterico e misteriosofico. Il sostantivo «*mystèria*» designa, nel greco antico, i misteri nel senso specifico di segreti[5], ossia di conoscenze inaccessibili, in ragione stessa della loro natura e della loro profondità, alla maggioranza degli uomini e riservate solo a quei pochi, dotati delle qualità intellettive e, soprattutto, spirituali, necessarie per accoglierle e interiorizzarle. Un livello di conoscenza riservato a pochi eletti (ossia scelti secondo un criterio rigorosamente selettivo), esoterico nel senso pieno del termine e concernente il percorso interiore per l'inizio di una nuova vita (dunque una conoscenza iniziatica perché riferentesi all'inizio di un nuovo essere).

L'aspetto teogonico e cosmogonico riguarda quindi il lato più esterno, essoterico di questo insegnamento spirituale. Vediamo su cosa si fonda tale distinzione e l'attribuzione al dio

---

[4] Il simbolismo delle pietre ed il culto delle pietre sacre è illustrato da M. Eliade, *Trattato*, cit., pp. 222-244. Sul mito della *petra genetrix* v. anche G. Dumézil, *Legendes sur les Nartes*, Paris, 1930, pp. 75-77.

[5] Sul concetto di "misteri" nella spiritualità greca e sul rapporto fra 'misteri' e 'segreti' v. M. Eliade, *Storia*, cit., pp. 317-328 e, in particolare, 326-328. V., inoltre, bibliografia critica ivi, p. 477; Id., *Miti, Sogni e Misteri*, tr. it. Milano, 1976, pp. 226-237. Sulla specificità storico-religiosa del mitraismo romano rispetto agli altri Misteri orientali, v. U. Bianchi, *L'ethos dei Misteri di Mithra. Interpretazioni storico religiose*, in *M. M.*, cit. ove si evidenzia il carattere esclusivamente mistèrico che, a differenza di altri culti orientali, assume il mitraismo come culto privato e lecito. Il Bianchi insiste sul carattere positivamente cosmosofico del mitraismo a differenza di altre correnti religiose che si caratterizzano per una impostazione "anti-cosmica"; G. Sfameni Gasparro, *Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia mistèrica*, in *M. M.*, pp. 299-337. Il carattere misteriosofico del mitriasmo romano è riconosciuto nel Documento finale di *M. M.*, cit. pp. XIV-XVI.

petrogenito di un "senso nascosto".

La pietra, in tutte le tradizioni sapienziali, è un simbolo per la terra che a sua volta simboleggia il corpo dell'uomo, secondo le corrispondenze fra macrocosmo e microcosmo e. più specificamente, fra uomo e natura[6].

Se il dio nasce dalla roccia ciò vuol dire che il corpo - l'uomo nella sua materialità - è il tempio dello Spirito e da questo tempio può sprigionarsi la «Luce». L'uomo, può, in altri termini, scoprire in sé la scintilla divina, il "fuoco" e la fiamma, il potere di autotrascendimento e la sua manifestazione. Se tale virtualità è fecondata e potenziata, allora nasce il Fanciullo Solare, ossia l'uomo nuovo, l'iniziato al Mistero, che si è "svincolato dalla terra", ossia dagli attaccamenti, dal mondo psichico delle brame di cui il corpo è, ordinariamente, il veicolo.

In numerose figurazioni pittoriche e scultoree si rappresenta la nascita del dio accanto ad un fiume; il corpo soggiace ordinariamente alle acque, ossia alla corrente del divenire, a quella brama che è una forza cosmica, una corrente impersonale, che trascina impetuosamente ed "agisce" gli esseri umani, siano pur essi convinti, illusoriamente, di essere liberi.

La lettura più illuminante di questi simboli resta tuttora quella di Julius Evola che, negli anni giovanili scrisse - e pubblicò nel 1926 - un intervento molto acuto, cogliendo le correlazioni fra i simboli del mitraismo romano e quelli delle varie tradizioni sia orientali che occidentali, nella loro sostanziale e universale concordanza di significati e di princìpi, al di là dell'apparente diversità delle loro forme.

Quella brama - cui poc'anzi accennavamo - va riferita, più precisamente, a quella "sete" inesauribile, scomposta, irruenta, che nasce dall'ignoranza - ossia dal non vedere le cose, i fenomeni per ciò che sono realmente nella loro caducità e inconsi-

[6] Per il rapporto "terra-pietra-corpo" v. M. ELIADE, *Trattato*, cit., pp. 244-271 e bibliografia critica ivi, p. 510.

stenza - e genera gli attaccamenti, il mondo delle passioni e della passività dell'uomo rispetto ad esse.

Le «acque» richiamano quindi la dottrina indù del «samsâra», di cui parlano le *Upanishad*, la ruota delle rinascite determinate dall'ignoranza, dalla «sete» e dai vari attaccamenti.

«*Una attività* - scrive Evola - *torbida, sconvolta, voraginosa, un andare cieco, una brama radicale che spinge sempre più in là un destino di rinascite sempre diverse nella loro identica inconsistenza e caducità, una vita che ha fuori di sé il proprio principio e, tratta da questo e da quello, va in eterna vicenda di sete e di disgusto - tale è il principio che regge la vita degli umani, tale è la materia da cui essi traggono l'effimero loro essere, le loro luci, le loro certezze. A questa vitalità selvaggia e sconvolta, generatrice e divoratrice delle sue forze in radicale contingenza, nota in Oriente come tanha (buddismo), samsâra (upanishad), mâyâ-çaîti (tantra), in Occidente come Jaldabaot, principio "lunare" o "serpentino", Venere terrestre, Anima e Luce astrale, corrisponde il simbolo delle "acque" sul lembo delle quali nasce Mithra. Un iniziato è uno che "salvato dalle acque" (cfr. la connessione di questo simbolo alla leggenda di Mosé), "cammina sulle acque" (donde il senso esoterico del noto prodigio cristico)... - un Io cioè che ha saputo assumere la totalità della vita di brama e di deficienza che urge in lui per potergli resistere, per potergli dire NO, infrangere la legge ed organizzarsi di là da essa*»[7].

Il principio luminoso e vivificante che l'uomo ha in sé è un *quid* che non va costruito, ma riscoperto e sviluppato; la purezza è la *conditio sine qua non* per il risveglio di questo "ricordo", essa consistendo in quel «*sussistere in una sufficienza distaccata da tutto*» di cui parla Evola.

Il distacco come abbandono degli attaccamenti e pratica liberatoria, è propedeutico al nuovo inizio, alla nuova vita che

[7] J. EVOLA, *La Via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., p. 6. Per l'approfondimento del concetto di "samsâra" rinviamo alle *Upanishad vediche*, tr. it. Torino, 1988 (a cura di C. Della Casa), pp. 47; 317; 344; 353 ss.

deve sorgere. Si noti che tale distacco - secondo un insegnamento comune agli insegnamenti sapienziali d'Occidente e d'Oriente - non va confuso con una indifferenza abulica né con una quiete esteriore intrisa di torpore; esso è veramente tale se viene nutrito sottilmente dall'*Amor* per la bellezza celeste, quel fuoco interiore - da governare con equilibrio - che dona la spinta verso il sacro. Non è un caso - e ci torneremo più avanti - che in un rilievo del mitreo di Capua siano rappresentati *Amor* e *Psyche*, poiché solo con l'*Amor* - inteso in un senso elevato - l'anima può innalzarsi verso il "Cielo".

La nascita dall'albero, come variante simbolica, rinvia alla conoscenza sapienziale della sacralità degli alberi o, meglio, di alcuni alberi particolari (si ricordi, ad esempio il bosco sacro del re di Nemi, il *rex Nemorensis*) ed alla stretta connessione intercorrente fra il «risveglio» e gli alberi - il risveglio di Siddharta avviene, ad esempio, ai piedi di un albero di fico in una notte di luna piena[8]. A tale riguardo, è significativo che in molteplici sculture mitriache la scena della nascita dalla roccia sia seguita da quella di un albero di fico sul quale Mithra sale per mangiarne i frutti; si è in presenza di un vero e proprio simbolo universale, in cui il fico è dotato di una sua specifica sacralità ed è connesso ad esperienze iniziatiche di "risveglio" o ad eventi "fatidici", come, ad esempio, il *ficus Ruminalis* - tramandatoci dall'annalistica romana - cui è legata la leggenda di Romolo e Remo[9].

L'interiorizzazione esperienziale - e non meramente cerebrale - della sintonia uomo-natura, del rapporto fra energia "sottile" dell'uomo ed energia dell'albero, è un significato racchiuso

---

[8] Sul *rex Nemorensis* v. J. Frazer, *Il ramo d'oro*, tr. it., Torino, 1976, pp. 7 ss.; 439 ss. Il risveglio di Siddharta ai piedi di un albero di fico è un simbolismo approfondito da P. Filippani Ronconi, *Introduzione al canone Buddista*, Torino, 1986, p. 25 ss.; ID., *Le Vie del Buddismo*, Genova, 1986, p. 23 ss.

[9] Il *ficus Ruminalis* è menzionato in *Liv.* I, 4, 5. Sul punto v. G. Dumézil, *La rel. rom. arc.*, cit., p. 171; 227 n.3.

in questa figurazione simbolica.

La variante della nascita di Mithra dall'Uovo Cosmico - simbolo della Totalità Universale ed anche della fecondità da intendersi anche in un senso spirituale - richiama il senso di una forza trascendente insita nel mondo della manifestazione, l'uovo essendo associato in tali sculture alla rappresentazione dello Zodiaco che lo circonda[10].

Possiamo allora immaginare intuitivamente quale fosse il primo insegnamento che si impartiva al neofita e che doveva dire pressappoco ciò:

«Se vuoi morire a te stesso e nascere di nuovo, se vuoi diventare un altro (che è l'aspetto più profondo di te stesso) devi svincolarti dalla "pietra", liberarti dai legami di terrestrità di cui il tuo corpo è il veicolo. Devi liberarti dalla pietrificazione interiore, dalla paralisi cui ti conduce il mondo degli attaccamenti, che sono la tomba dello Spirito. Se vuoi avvicinarti al dio Mithra, al Sole Invitto, ed essere Uno con Lui, cammina sul sentiero della purificazione. Diverrai un nuovo essere dotato di virtù guerriera - sarai idoneo alla guerra interiore - e di "fuoco", di slancio verso il "Cielo"».

Questa preparazione interiore preliminare, riguardava come vedremo meglio in seguito, i primi tre gradi della gerarchia mistèrica, il *Corvus*, il *Nymphus* e il *Miles*. È una fase fondamentale prevista in tutte le tradizioni sapienziali, da quelle più antiche, sia orientali che occidentali, al sufismo arabo ed alla linea alchemica occidentale[11].

---

[10] Per il simbolismo dell'uovo cosmico v. R. Guénon, *Il simbolismo dell'Uovo*, in *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 193-199, ove l'«Uovo del Mondo» è posto in relazione coi simboli del cuore e della caverna. Cfr. anche M. Eliade, *Trattato*, cit., pp. 427 - 431.

[11] Per le fasi preliminari dell'iniziazione e il suo articolarsi nei diversi gradi, v. R. Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, tr. it. Milano, 1949, pp. 44 ss.; 229 ss. ID., *La triplice cinta druidica*, in *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 76-80, particolarmente illuminante per focalizzare l'universalità dei significati tradizionali. Si noti che la triplice cinta, che allude a tre diversi livelli d'iniziazione è un simbolo presente anche nel mitreo sottostante al deposito del Teatro dell'Opera di Roma, su cui cfr. M. Bizzarri, *Santa Prisca e i Mitrei di Barberini, Caracalla e Circo Massimo*, in *Miti e Misteri di Roma*, (col-

5.2. - L'omaggio dei «pastori»

In numerose figurazioni mitriache[12] la scena della nascita dalla roccia del Fanciullo Solare è completata dalla rappresentazione dei pastori che rendono omaggio al dio, talvolta portando la mano destra alla bocca, nell'atto di inviare un bacio, ossia un segno di saluto reverenziale, di rituale riconoscenza per la luce spirituale irradiata dal nuovo essere, di rispetto per la sua dignità sovrannaturale.

Sul piano teogonico e cosmogonico, il mito raffigurato allude alla nascita del dio in un ambiente arcaico, dalla vita pastorale, quasi ad evocare il rinnovamento salvifico di un mondo delle origini ad opera di un dio che compie un gesto prodigioso, nascendo da una roccia e suscitando la reverenza dei pastori. La pastorizia è una delle attività più antiche dell'uomo ed è legata alla pratica del nomadismo, tipica di molti popoli dell'età arcaica. A tale proposito, il mito biblico di Caino ed Abele racchiude un significato recondito poiché nella lingua ebraica Caino è il fabbro[13], colui che lavora in un contesto stanziale e sedentario, mentre Abele è il pastore, il mito alludendo quindi ad un assorbimento del mondo nomade-pastorale (che presup-

---

lana esoterica supplemento della *Voce Romana*), 11, Roma, 1997, p. 5 e fig. 5. Per le fasi preliminari nella tradizione alchemica, v. J. EVOLA, *Tradizione Ermetica*, Roma, 1971³ (Roma, 1996). Per un raffronto comparativo fra le varie correnti e dottrine esoteriche v. J. M. RIVIÈRE, *Storia delle dottrine esoteriche*, Roma, 1988. Ulteriori elementi si ritrovano in M. GUILMOT, *Iniziati e riti iniziatici nell'antico Egitto*, Roma, 1999, pp. 16-19, ove l'Autore si sofferma sui "giochi preparatori" dell'iniziazione presso varie culture antiche.

12 Per le raffigurazioni mitriache che rappresentano l'omaggio dei pastori al "Fanciullo Solare", v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, Fig. n. 68, p. 385, ove si vede Cautopàtes, in abiti pastorali, che reca la mano alla bocca in segno di saluto (l'iscrizione che si legge sul basamento della scultura è in *CIL*, VI, 731). Altre raffigurazioni di saluto rituale sono in ID., *op. cit.*, Fig. 52, p. 379; Fig. 73, pp. 389-390; Fig. 154, p. 469, con relativo commento dell'Autore.

13 Sul mito biblico di Caino e Abele, v. R. GUÉNON, *Il regno della quantità ed i segni dei tempi*, cit., pp. 173-182, e, in particolare, p. 178 nt. 1; p. 186, nt. 1.

pone la vastità degli spazi) da parte dell'uomo attivistico dell'insediamento stanziale. Il richiamo mitico-artistico al mondo pastorale simboleggia, dunque, il riconnettersi col mondo dei *primordia* visto come un mondo puro, come uno stato di superiorità spirituale dell'uomo che, nella sua semplicità, nella sua povertà di febbre attivistica, di avidità e di senso dell'ego (da cui scaturisce l'egoismo), è in comunione col divino, a contatto col manifestarsi delle potenze spirituali - la nascita del dio potendo leggersi come un fenomeno nel senso greco del termine (*fàinomai* = mi manifesto), ossia come una manifestazione del divino sul piano terreno, in sembianze umane.

Questa tradizione mitologica e artistica rimanda, quindi, alla dottrina delle quattro età e, soprattutto, all'età di Saturno, dio dell'età aurea (cfr. il sanscrito *satyâ-yuga*, ove la radice *-sat* = oro, è anche la radice di *Sat-urnus* nella lingua latina).

L'età di Saturno, età della semplicità, della purezza, della comunione umano-divino, è anche l'età dell'oro che, nella sua lucentezza e nel suo splendore, rappresenta simbolicamente uno stato di superiorità spirituale, di regalità in senso eminente (l'essere re di sé stessi) che rinvia appunto a quella semplicità e povertà su cui insistono le tradizioni sapienziali occidentali e orientali nelle più diverse epoche storiche, dalla pratica del mendicare propria all'Ordine buddista originario (*Shanga*) alla "Madonna povertà" di un S.Francesco, per limitarci ad alcuni esempi storicamente più vicini.

Queste considerazioni ci conducono al lato più interno - che Evola ha chiarito nel suo intervento del '26 - del simbolo dei pastori, visti come simbolo di quelle *"superiori presenze spirituali"* che coadiuvano alla rinascita iniziatica, al sorgere dell'uomo rinnovato, nel suo morire come essere profano e nascere ad una nuova vita. Tali *«presenze»* sono collegate simbolicamente ad un paesaggio di boschi e di sorgenti, la natura essendo percepita come uno scenario di manifestazione fisica di intelligenze spirituali che la animano e la compenetrano.

Il richiamo simbolico a questo paesaggio allude, quindi, alla capacità che deve possedere l'uomo sul sentiero iniziatico di entrare in sintonia e in osmosi con tali "presenze", rompendo la barriera di un senso di sé chiuso in un guscio corporeo, isolato dalla natura e dal cosmo, pietrificato, ossia limitato alla materia grossolana.

Uscire dalla pietra è tutt'uno con l'entrare in contatto coi "pastori", col risvegliare la facoltà, prima assopita, di aprirsi al contatto con queste "presenze".

Ma si faccia attenzione: i pastori rendono omaggio al Fanciullo Solare; l'iniziato è, dunque, in posizione attiva, dominatrice, rispetto a queste «potenze».

Qui il simbolismo mitriaco contiene un insegnamento di grande attualità: l'apertura ad una dimensione sacrale deve avvenire nel senso di una centralità spirituale, di una compostezza e saldezza interiori, di una integrazione, su un piano superiore, del principio cosciente, che è tutt'altra cosa rispetto a certe aperture scomposte, passive, tipiche, ad esempio, di alcuni fenomeni del neo-spiritualismo contemporaneo[14].

Sul sentiero spirituale occorre sviluppare e fortificare la presenza della consapevolezza, quello stato di lucido e calmo raccoglimento che apre la strada alla riscoperta di sé stessi, stato ben lontano da ogni forma di abbandono evasionistico.

Intanto, il lettore è invitato a contemplare *«sub specie interioritatis»*, lo scenario pastorale della nascita di Mithra, in cui è pre-

[14] Sulla differenza fra spiritualità 'tradizionale' e neo-spiritualismo contemporaneo v. J. Evola, *Maschera e volto del neo-spiritualismo contemporaneo*, Roma, 1971³ (Roma, 1990). L'interpretazione dei pastori come "presenze spirituali" è sviluppata da J. Evola, *La Via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit., pp. 7-8. Il simbolo dei pastori suscita l'associazione mentale col racconto evangelico della nascita di Gesù; si tratta di un simbolo che lascia intuire un'influenza iranica sul cristianesimo delle origini, come avremo modo di vedere in seguito, ma anche l'incidenza di un sostrato ellenistico - in cui sono presenti varie componenti - comune al mitraismo romano ed al cristianesimo dei primi secoli. E' difficile dire quale di questi fattori sia stato prevalente per la genesi del simbolismo cristiano.

sente un'altra figura dalla forte valenza simbolica: quella del sonno e del sogno di Saturno.

5.3. - Saturno dorme e sogna

Le sculture mitriache raffigurano spesso il dio Saturno che dorme nel mentre i pastori rendono omaggio a Mithra fanciullo; sul capo del dormiente è scolpita, in rilievo, una nuvoletta sovrastata da una piccola immagine del cosmo[15]. È l'immagine del sonno e del sogno di Saturno, dio dell'età dell'oro, che, all'atto della nascita del dio petrogenito, dorme ed ha in sogno la visione totale della Realtà del Cosmo.

Qui il sonno assume un senso speciale, ben distinto dal comune sonno intriso di torpore; negli insegnamenti sapienziali di ogni epoca il sonno - ed anche i momenti immediatamente precedenti il suo inizio - viene considerato come una condizione particolarmente propizia per realizzare il distacco dalle passioni e dal turbine dei pensieri che, di consueto, connotano la vita del singolo nella sua quotidianità.[16].

L'assunzione attiva - ossia con consapevole raccoglimento - del momento iniziale del sonno, da parte del neofita ai Misteri, è un passaggio essenziale per aprirsi la strada al "sogno di chiarezza", ben diverso dai comuni sogni che risentono delle tensioni e dei pensieri legati alla vita ordinaria[17].

È nota l'importanza che nel mondo classico greco-romano -

[15] L'arte mitriaca rappresentativa del sonno di Saturno è documentata in R. Merkelbach, *op. cit.*, Fig. n. 140, p. 456; Fig. 71 p. 387, con relativo commento dell'Autore.

[16] Sul significato del sonno nelle dottrine esoteriche tradizionali, v. *Introduzione alla Magia*, cit., I, pp. 166-167.

[17] Sulla differenza fra "sogno comune" e "sogno di chiarezza" nella tradizione tibetana pre-buddista del Bon v. Tenzin Wangyal Rinpoche, *Lo Yoga tibetano del sogno e del sonno*, Roma, 1999; N. Norbu, *Lo Yoga del Sogno*, Roma, 1993, che espone un insegnamento affine secondo la tradizione del buddismo tibetano e, in particolare, secondo l'insegnamento dello Dzogh-Chen (= La Via del Grande Compimento).

ed anche in altre culture antiche - avevano i sogni quale segni della volontà degli dèi e quindi come presagi, anticipazioni chiaroveggenti del destino individuale e collettivo, della direzione futura degli eventi[18].

Le tradizioni esoteriche d'Occidente e d'Oriente hanno sempre tramandato insegnamenti specifici sul sogno come esperienza di comunione col mondo spirituale, con diversi tipi (e gradi) di presenze metafisiche e come canale per cogliere segnali superiori, trascendenti, che indichino come avanzare lungo un percorso di realizzazione spirituale[19]. Al di là delle varie formulazioni tecniche, si coglie l'identità e l'universalità dell'insegnamento tradizionale: il sonno e il sogno come Via verso l'unione col Divino.

È un'esperienza speciale, non ordinaria, presupponente un lungo, costante e difficile addestramento interiore. Qui anticipiamo che, essendo Saturno il dio tutelare del *Pater* - grado supremo della gerarchia sacerdotale mitriaca - il sogno, in senso esoterico, viene associato ai patres, alle guide spirituali, ossia a quei pochi che hanno la chiarezza di visione della Totalità.

Nel mentre i pastori - le presenze spirituali nella natura - rendono omaggio al Fanciullo Solare (cioè al neofita iniziato), Saturno - la guida spirituale - "dorme" e "sogna"; egli ha, nella sua visione onirica di chiarezza, la funzione di guida e tutela del nuovo iniziato ai Misteri.

Inizia a delinearsi, così, la corrispondenza analogica fra vicenda mitica, tradizione figurativo-simbolica, gradi sacerdotali ed esperienze interiori relative ai vari gradi.

Il percorso interiore dell'adepto mitriaco rende reale ed

---

[18] Sul valore religioso dei sogni nelle culture arcaiche v. M. ELIADE, *Miti, Sogni e Misteri*, cit., p. 117 ss.

[19] Per la concezione del sogno nell'esoterismo occidentale che si richiama alle antiche misteriosofie classiche, v. R. STEINER, *Il mistero solare*, tr. it. Milano, 1996, pp. 7-21.

attuale un accadimento mitico che si colloca in un tempo metastorico (l'età aurea) e che adombra, nelle sue sembianze fantastiche, un significato sapienziale da riscoprire in virtù di un'ascesi personale.

Lungo questo *excursus* dei modelli figurativi mitriaci perveniamo così, una volta completata la visione della scena della nascita, all'incontro col mito centrale e con le sue rappresentazioni artistiche, che occupano sempre una posizione di rilievo nell'arte mitriaca: la lotta col "Toro primordiale" ed il suo successivo sacrificio.

5.4. - La lotta col "Toro primordiale" e la Tauromachìa

5.4.1. - Il mito e la tradizione artistica

Il mito centrale dei misteri mitriaci si articola in due diversi episodi, collegati fra loro: la lotta col toro e il suo sacrificio. Nell'arte mitriaca, in tutto l'Impero, è rappresentato Mithra che cavalca il toro il quale, furente, non accetta di essere domato, disarciona il dio e fugge in una grotta.

La scena centrale è quella del dio che, dopo essere salito in groppa all'animale, uccide il toro nella grotta - per ordine del Sole, comunicatogli attraverso il corvo - conficcandogli un pugnale nella carotide, nel mentre lo afferra per le narici con la mano sinistra, al punto da incurvarlo in modo da fargli assumere le sembianze di una falce lunare, cui rimanda anche il colore bianco dell'animale.

Il dio, nell'atto del supremo sacrificio, volge lo sguardo altrove, verso il Sole; sul volto di Mithra si coglie chiaramente un'espressione di sofferenza, quella di chi non vuole vedere la morte della bestia. Eppure, dalla coda taurina nasce una spiga di grano, a simboleggiare la vita che scaturisce dalla morte e quindi la stretta interdipendenza delle due polarità, ciascuna delle quali sconfina nell'altra. Il dolore di Mithra non è soltanto rivolto alla morte ma anche alla vita che fiorisce, quasi che il

dio presagisca la sofferenza, la caducità ed il declino che sono insiti nella vita; l'atto sacrificale, vivificatore e mortale al tempo stesso, contiene in sé un elemento tragico su cui ritorneremo.

A completamento della scena, sul sangue del toro si avventano il serpente ed il cane, mentre lo scorpione cerca di afferrare i genitali della bestia.

Nella parte superiore, il Sole è a sinistra di Mithra, mentre alla destra del Toro è la Luna che distoglie lo sguardo, sofferente, dall'animale, nel mentre sta per essere sacrificato.

In alcune rappresentazioni artistiche viene figurata l'anima del toro che sulla barca lunare si eleva verso il cielo stellato[20]. Le carni dell'animale ucciso vengono poi consumate da Mithra e dal Sole in un banchetto rituale, anch'esso elemento di figurazione costante nella tradizione artistica di questa spiritualità mistèrica[21].

5.4.2. - Sacrificio rituale e "visione del mondo"

Per comprendere questa vicenda mitico-simbolica occorre aver presente che, nel mondo antico, l'uomo aveva una visione del mondo, della vita e delle stesse divinità profondamente diversa da quella dell'uomo moderno.

In una cultura scientifica (in senso materialista) e tecnologica, l'idea di un sacrificio primordiale per spiegare l'origine dell'universo risulta del tutto inconcepibile, ma essa era del tutto normale per l'uomo del mondo antico. Si aggiunga che, spesso, queste vicende di animali sacrificati, di dèi che prevalgono su démoni o su mostri, hanno una forte valenza simbolica su piani diversi, il simbolo essendo suscettibile di parlare, con diversi gradi di profondità, ad uomini di sensibilità diversa.

---

[20] Per l'arte mitriaca su questo tema (l'anima del toro che sale sulla barca lunare verso il cielo stellato) v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, Fig. 149, p. 464 e relativo commento dell'Autore. L 'iscrizione incisa sul basamento sottostante al rilievo è in *CIL*, III, 899.

[21] Sul banchetto rituale nell'arte mitriaca v. ID., *op. cit.*, pp. 157-159.

Il tema del sacrificio primordiale da cui nasce il cosmo può definirsi senz'altro una costante universale; lo si ritrova nel *RigVeda*[22] come nell'*Edda di Snorri* e nell'epopea babilonese di *Gilgamesh*[23].

Nell'antico Iran - che, sotto un profilo storico-religioso qui interessa in modo particolare - accanto al sacrificio del toro incontriamo quello umano; dalla morte del primigenio Gayomard ebbero origine, dal suo corpo, i sette metalli e, dal suo seme, la prima coppia di esseri umani[24].

Il Manicheismo insegna che il creatore del mondo vince sui demoni (gli Arconti) e li scuoia; da questo sacrificio e dallo smembramento dei dèmoni si forma il cosmo nei suoi vari aspetti[25].

La conoscenza comune ai vari popoli antichi che elaborarono questi miti è quella del legame morte-vita, come due aspetti di una realtà unica, per cui gli opposti finiscono per coincidere e l'essenza della realtà va oltre le sue manifestazioni con sembianze ingannevoli di entità contrapposte. L'uomo antico cerca e avverte, con la sua sensibilità, l'elemento unitivo che trascende i fenomeni, la verità che squarcia il velo delle illusioni, l'Eterno oltre la caducità delle forme[26].

Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che questa visione del mondo non è una speculazione intellettualistica; non siamo

---

[22] *RV*, X, 90. Il sacrificio cosmogonico si incontra, con alcune varianti, nel rito indiano dell'*Asvamedha* che replica quello primordiale del cavallo su cui v. G. DUMÉZIL, *La rel. rom. arc.*, cit., pp. 197-205, ove si raffronta il rito indiano con quello romano dell'*October Equus*.

[23] L'epopea di Marduk è analizzata da R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 232-233.

[24] *Bundahisn*, cap. 4. Nella versione di questo testo persiano è Ahriman, il Signore delle tenebre, ad uccidere il toro. Nello stesso testo, nella parte dedicata agli 'ultimi giorni', compare un diverso sacrificio del toro: il Saoshyant ucciderà il toro Hatayosh e tale sacrificio risveglierà i morti.

[25] Sul Manicheismo e i suoi rapporti col mitraismo v. F. CUMONT, *Les mystères*, cit., pp. 218-220; A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 177-180.

[26] R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 233-236. Per il tema religioso della coincidenza degli opposti v. supra, par. 1.2., nt. 6.

nel campo del pensiero logico-discorsivo cui l'uomo odierno è assuefatto. Qui è questione di un diverso modo di sentire e di concepire le cose, di un *habitus* mentale e di una sensibilità del tutto diverse.

5.4.3. - *Piccoli e Grandi Misteri*

Una traccia significativa di questa visione unitiva del rapporto vita-morte la si coglie nei Vangeli canonici e nel Nuovo Testamento, allorché si parla del seme che dà frutti soltanto se muore nella terra, ove la morte è un passaggio verso la vita[27].

In questo ordine di idee, il senso cosmogonico (la nascita del cosmo attraverso un sacrificio primordiale) e il senso iniziatico - inerente all'interiorità umana - si intrecciano, pur rimanendo distinti nei loro diversi livelli di interpretazione del sacrificio primordiale. L'uomo, per nascere di nuovo, essere un altro, deve morire a sé stesso, ossia far morire tutto ciò che era in precedenza. E poiché abbiamo già visto un altro simbolo della nascita iniziatica, quello del dio nato dalla pietra, é plausibile ipotizzare che il simbolo della tauromachia - compiuta da un dio con le sembianze di un uomo adulto - si riferisca ad una "nascita iniziatica" di grado più elevato, ad un secondo e più profondo passaggio di livello rispetto a quello simboleggiato dal Fanciullo Solare nato dalla roccia; in altri termini, i due simboli potrebbero alludere a due diversi gradi di iniziazione, quello ai Piccoli Misteri e, poi, ai Grandi Misteri, secondo una successione ed una consecutività tipica di una spiritualità che propugna un itinerario graduale, per tappe, ove ciascuno raggiunge il grado confacente alle proprie personali possibilità di realizzazione spirituale[28].

---

[27] Giov. 12, 24; S. Paolo, 1 *Cor.*, 15, 36.

[28] La distinzione fra Piccoli e Grandi Misteri si trova nei Misteri di Eleusi, su cui v. M. Eliade, *Storia*, I, cit., pp. 320-321 e bibliografia critica ivi, pp. 475-476. V. anche V. Magnien, *I Misteri di Eleusi*, tr. it. Padova, 1996, pp. 201-216; 217-244, rispettivamente per i Piccoli e i Grandi Misteri, con riferimento anche al culto mitriaco (p. 216).

Che le immagini simboliche siano tratte talvolta dal mondo della natura, talvolta da quello agricolo, è cosa del tutto naturale ove si consideri che l'agricoltura è stata sempre assunta come simbolo, la coltivazione della terra rappresentando una allusione alla coltivazione interiore, secondo l'analogia uomo-natura e quindi secondo un'associazione intuitiva di idee: terra - corpo - profondità della terra - corpo come tempio dello Spirito.

5.4.4. *Il senso del tragico*

Il dolore dipinto sul volto del dio, nell'atto del sacrificio del toro, ci consente di cogliere un'altra analogia coi temi propri ad altre culture antiche; si tratta del senso del tragico risolto con l'affermazione della vita quale dovere etico supremo. Porfirio, il discepolo di Plotino, nel commentare questo sacrificio mitico primordiale, scrive:

"Il dio compiange in segreto la nascita della vita"[29].

È un'affermazione che fa riflettere. L'atto mortale è lo stesso che fa nascere la vita: dunque è un atto che va compiuto, indispensabile, cui il dio non può sottrarsi. E tuttavia egli compiange la nascita della vita, perché sa che in essa è presente il dolore, la malattia, la vecchiaia, la morte. Sa che la vita è destinata a decadere, che essa sfocia fatalmente nella morte. E questo compianto è silenzioso, tutto interno all'animo del dio che non lo esplicita verbalmente, non lo traduce in un motivo di rifiuto all'ordine che Sol ha inviato tramite il corvo messaggero. La vita, comunque, deve fiorire e, dunque, il toro deve essere immolato.

Questo aspetto del mito e della tradizione artistica mitriaca ci induce, per spontanea associazione di idee, a pensare alla radice etimologica della tragedia greca, che è la stessa del tràgos, il capro sacrificato. La tragedia, come rappresentazione

---

[29] Porph., *De antro nymph.*, 6.

artistica, ha dunque una correlazione intima col tema del sacrificio, della morte e della vita[30].

Se questo tema è suscettibile di essere interpretato e sviluppato sia sul piano cosmogonico che su quello filosofico, esso può parimenti essere colto sotto un altro aspetto; l'atto del morire a sé stessi, della suprema rinuncia e della risoluta trasformazione interiore, è un atto doloroso, nel senso di dover abbandonare tutto ciò cui si era attaccati, tutti i vincoli su cui riposava il nostro equilibrio.

La via della realizzazione di sé è, dunque, una *via stretta*, irta di ostacoli ed insidie. Solo la forza e la saldezza che scaturiscono da una profonda e consapevole motivazione, possono permettere di andare oltre, senza essere risucchiati nel vortice del dolore[31].

I diversi livelli di interpretazione, rappresentano gradi diversi di un medesimo insegnamento misterico, il cui nucleo centrale è la conoscenza del toro e la sua uccisione. Cosa rappresenta davvero il toro in questa tradizione spirituale? È una domanda alla quale si può rispondere partendo da un esame comparato della portata di questo simbolo nelle varie tradizioni.

5.4.5. - Il toro e la luna

René Guénon, in un suo intervento sul simbolismo delle corna[32], osserva che nel santuario di Delo, oltre alla pietra cubica che serviva da altare, vi era un'altra ara chiamata *Keraton «interamente formato di corna di buoi e di capre solidamente unite»*, che si riferisce chiaramente, secondo l'esoterista francese, ad *Apollon Karneios*, divinità iperborea della luce, di cui si evidenziano le relazioni simboliche con gli animali cornuti[33].

"Il nome stesso di corno - aggiunge inoltre il Guénon - *si ricollega in modo manifesto alla radice KRN, così come quello di corona, che è un'altra espressione simbolica delle medesime idee, poiché le due parole (in latino cornu e corona) sono assai vicine*"[34].

La radice KRN - esprimendo le idee di 'potenza' e di 'elevazione' - è comune a *Karneios* e a *Kronos*, nome che si addice pienamente a Saturno, la più elevata delle sfere planetarie ma anche il dio dell'età dell'oro (cioè del *Satyâ-Yuga* della tradizione indù) o della prima fase del *Manvantara* (il 'grande ciclo' che si articola nelle quattro età), che coincide col periodo iperboreo[35]. Orbene, le corna, nel loro impiego simbolico, assumono due forme principali, quella delle corna d'ariete - che è un simbolo 'solare' - e quella delle corna di toro che è, invece, di tipo 'lunare' e che richiama la forma stessa della mezzaluna. Guénon osserva - ed è un dato molto significativo - che tale distinzione corrisponde a quella che gli alchimisti ponevano fra il 'mercurio volgare' cui viene riferita la forma lunare e il 'mercurio dei saggi' cui era collegata la forma solare. L'elemento lunare è, dunque, un elemento di base da cui partire per operare la trasformazione interiore[36].

Queste considerazioni ci introducono al senso interno del simbolo mitriaco del toro, tenendo conto, soprattutto, che si tratta sempre, in molteplici dipinti parietali, di un toro bianco che, nel suo simbolismo cromatico e nella sua forma arcuata - trattenuto com'è per le narici dal dio Mithra - ricorda e richiama pressappoco la mezzaluna. L'uccisione del toro è, dunque, il sacrificio, la morte rituale e la trasfigurazione dell'elemento lunare insito nell'uomo. Occorre a tale proposito considerare

[30] Cfr. R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 236.
[31] V. J. EVOLA, *La Via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, cit.
[32] R. GUÉNON, *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 170-174.
[33] ID., *ibidem*, p. 170.
[34] ID., *ibidem*, p. 171.
[35] ID., *ibidem*, p. 170.
[36] ID., *ibidem*, p. 173 nt. 16.

che i simboli lunari - come ogni altra tipologia di simboli - sono tutt'uno, nella coscienza dell'uomo arcaico, con l'entità divina cui si ricollegano. E tale visione "simpatetica" permane nel mondo classico greco-romano, almeno nell'ambito delle spiritualità misteriche.

"Siamo costretti a tornare incessantemente - scrive Mircea Eliade - *sul carattere sintetico che conserva ogni atto religioso arcaico (vale a dire ogni atto che abbia un significato), per evitare il rischio di intendere analiticamente e cumulativamente le funzioni, virtù e attributi della luna.... Noi per forza dividiamo in frammenti quel che è e sempre rimane intero... Le virtù della luna si lasciano scoprire non attraverso una serie di sforzi d'analisi, ma per intuizione; essa si rivela sempre più totalmente. Le analogie create nella coscienza arcaica vi sono orchestrate con l'aiuto di simboli; per esempio la luna appare e scompare: la lumaca mostra e nasconde le corna... I simboli valorizzati dalla luna s o n o contemporaneamente la luna. La spirale è una ierofania selenica, cioè il ciclo luce-oscurità, ed è insieme un segno mediante il quale l'uomo può assimilarsi le virtù dell'astro... Tutti questi simboli, ierofanie, miti, rituali, amuleti, ecc., che possiamo, con termine comodo, definire lunari, formano un tutto nella coscienza dell'uomo arcaico; sono collegati da corrispondenze, analogie, partecipazioni, come se li contenesse una rete cosmica, un immenso tessuto entro il quale tutto si corrisponde e nulla rimane isolato"*[37].

La molteplicità dei simboli lunari esprime la vita ripetentesi ritmicamente; la luna, nella sua rigenerazione, nel suo periodico apparire e scomparire, è inesauribile ed esprime la legge cosmica dell'inesauribile rigenerarsi del mondo del divenire. L'uomo antico ha avvertito l'affinità del suo destino con quello della luna, non solo perché la propria vita ha fine, ma in quanto il riapparire della luna convalida le sue speranze di "rinascita". A tale riguardo, si ricordi che dieci o undici caratteri ebraici

[37] M. ELIADE, *Trattato*, cit., pp. 161-162.

indicano le fasi della luna e che, in particolare, il carattere alef - che significa 'toro' - indica la luna nella sua prima settimana[38], così come nel rituale egiziano di Osiride l'emblema del dio ha la forma di una luna nuova. *Il toro bianco, le sue corna, la sua forma arcuata, sono dunque la luna, esprimono direttamente la potenza della qualità lunare da cui sono compenetrati.* E non bisogna neppure cadere nell'errore di vedere in tutto ciò una divinizzazione dell'astro o della natura in genere, poiché nella coscienza dell'uomo antico, almeno nell'ambito delle élites sacerdotali, la luna simboleggia uno stato dell'Essere, una particolare modalità di coscienza che si esprime, simbolicamente, nell'astro. La natura, il cosmo, gli astri, costituiscono dunque un mondo di simboli, un grande linguaggio simbolico vivente, animato.

5.4.6. - Il toro e la terra

Oltre che con le divinità lunari, il simbolo del toro, antichissimo, di risalenza preistorica (si vedano le figurazioni parietali nelle grotte di Altamura) è collegato, in tutto il bacino del Mediterraneo, col culto della Grande Madre[39]. Esiste infatti un preciso legame fra la luna e la terra, sia per le influenze della luce lunare sui fenomeni terrestri (vegetazioni, maree, tempi e ritmi della vita agricola), sia anche per l'affinità fra il periodico rigenerarsi della luna e la ciclicità dei frutti e dei prodotti della terra; l'una e l'altra esprimono il senso di un continuo divenire, inesauribile nel suo ritmico rinnovarsi e sono ierofanie (= manifestazioni del sacro) legate al senso di un tempo ciclico.

Si delinea, così, in tutta la sua nitidezza, il significato di questo simbolismo mitriaco: *il sacrificio del toro è il superamento, da*

[38] ID., *ibidem*, p. 185 e bibliografia ivi.

[39] Sul "dio toro" cfr. a. F. ALTHEIM, *Storia della religione romana*, tr. it. Roma, 1996, pp. 22-23, per il legame fra questa divinità e l'origine del nome di Italia, nonché per la presenza di questa divinità in tutto l'Oriente mediterraneo. M. BIZZARRI, *Il mitreo di S. Clemente. Un culto misterico nella Roma imperiale*, in *Miti e Misteri di Roma* (Collana esoterica supplemento della *Via Romana*), n. 9, pp. 13-14.

parte dell'adepto ai Misteri, della sua componente tellurico-lunare, se è vero che il toro, nella sua possanza, allude alla incoercibilità delle forze istintive e passionali, al tumulto delle spinte della natura inferiore dell'uomo, simboleggiate dalla "Terra".

In questa prospettiva, il cavalcare il toro esprime la preliminare operazione del domare e volgere a proprio beneficio - nel senso dell'elevazione interiore - le forze che precedentemente erano scatenate, creando una inversione di polarità, fino al punto in cui queste forze vengono trasfigurate, morendo alla loro natura istintivo-passionale e divenendo tutt'altra qualità di energia. È un processo di trasformazione della qualità e della intensità delle vibrazioni interne, presupponente un centro interiore saldo e forte (nel simbolo: Mithra che cavalca il toro e poi lo uccide), a sua volta frutto di un lungo e perseverante addestramento interiore (Mithra che nasce dalla pietra, viene omaggiato dai pastori, sale su un albero di fico, ne mangia i frutti). La spiga di grano che nasce dal sangue sgorgante dalla ferita simboleggia questa Vita Nuova, la Nuova Nascita, minacciata però dal serpente, dal cane e dallo scorpione, simboli delle insidie costituite dalle forze ancora latenti della natura inferiore, che possono tentare di nutrirsi della Forza Solare dell'adepto per riprendere il sopravvento. Si tratta, a ben vedere, di forze diverse, dal momento che lo scorpione addenta i genitali del toro mentre il serpente e il cane cercano di bere il sangue taurino; la polivalenza simbolica ed astrologica di questi animali non impedisce di coglierne il significato complessivo nel quadro del simbolismo mitriaco: sono i simboli di forze telluriche che tentano di ristabilire la preminenza della parte animale dell'uomo sull'anima (*psyché*) e sull'intelletto inteso come principio spirituale (*noûs*), capovolgendo la polarità che l'adepto era riuscito a sviluppare in senso ascendente ed "igneo-solare"[40].

[40] Sulla concezione dell'uomo come "soma-psyché-noûs" v. J. EVOLA, *Rivolta*, cit., parte

Siamo in presenza di un monito che - sotto la veste di una scena figurata - i Maestri dei Misteri tramandano ai neofiti sui pericoli di una realizzazione spirituale che, se non preceduta da una adeguata opera di purificazione, può rivelarsi fragile e precaria, divenendo il preludio di una caduta interiore ancora più profonda. L'abbandono del senso dell'importanza personale, dell'ego profano, di ogni autocompiacimento e di ogni vanità rientrano in questo insegnamento, anche se ne danno soltanto un'idea approssimativa[41].

Se questo sacrificio del toro è il passaggio centrale, dobbiamo ora vedere, più in dettaglio, i simboli di questi tre animali, a cominciare dal serpente, simbolo universale di fecondità e di rigenerazione (per la sua capacità di cambiare pelle), qualità che sono connesse alla luna e alla terra.

5.4.7. - Serpente-Cane-Scorpione

Il serpente compare nei riti e nelle iconografie delle Grandi Dee della fecondità universale, conservando il suo carattere lunare (rigenerazione ciclica) e tellurico, poiché la luna viene identificata con la terra, matrice essa stessa, come l'astro, di tutte le forme viventi[42]. E dal momento che queste dee, essendo legate al suolo, sono anche divinità funebri - i morti, in questa concezione, si recano sotto terra per rigenerarsi e ricomparire in una nuova vita - il serpente è anche animale funebre per eccellenza, incarnando le anime dei morti e simboleggiando gli antenati. Si può ricordare, a tale riguardo, che nei Larari delle case dell'antica Roma e, più ampiamente, nel mondo romano (ad esempio a Pompei), era raffigurato un serpente, a simbo-

I; ID., *L'arco e la clava*, Milano, 1971[2] (Roma, 1995, a cura di G. De Turris).

[41] Sull'abbandono dell'ego nelle misteriosofie antiche v. V. MAGNIEN, *I Misteri di Eleusi*, cit., p. 259 ss. Per un confronto sul tema con la letteratura esoterica moderna, v. *Introduzione alla Magia*, cit. I, pp. 19 ss.; 325.

[42] Sull'assimilazione terra-luna v. M. ELIADE, *Trattato*, cit., pp. 173-177.

leggiare il legame di continuità spirituale fra i vivi e i morti e la *presenza* protettrice degli antenati. Se il serpente è legato alla terra e al mondo sotterraneo, si può allora intuire il senso simbolico del rettile nei dipinti mitriaci: è il mondo sotterraneo presente nell'uomo che tenta di prevalere nuovamente, quel mondo ben noto nelle antiche tradizioni spirituali orientali e occidentali, sotto forma di demoni e di "Inferi" e che si può accostare, per intenderci, a quella dimensione che la psicanalisi moderna definisce "inconscio" e di cui alcuni aspetti erano già noti, ad esempio, alla psicologia buddista sin dall'antichità, seppure senza quell'approccio conoscitivo sistematico e scientifico che caratterizza la psicanalisi[43].

Quanto al cane, esso nel simbolismo esoterico, indica un demone interiore da cui guardarsi e rispetto al quale essere vigili; la famosa massima romana che si legge sulle case di Pompei (*"Cave canem"*) è suscettibile di una duplice interpretazione: la prima, di ordine comune e profano, la seconda con riferimento al "cane interiore" nonché ai cani (interiori) altrui da cui guardarsi[44]. Il cane, nella tradizione iconografica classica, è legato ad una catena, esprimendo così uno stato in cui l'uomo è vincolato a forze della natura inferiore e rispetto alle quali occorre essere vigili per poterle soggiogare.

Lo scorpione, nel suo simbolismo cromatico (il nero quale simbolo della Terra) e nella sua avidità per lo sperma del toro, rimanda allo stesso ordine di idee: l'attaccamento all'elemento tellurico, ossia alla materialità e la passività rispetto alla forza

---

[43] Sulla conoscenza dell'inconscio nelle tradizioni spirituali antiche v. J. EVOLA, *Maschera e volto*, cit., pp. 41 ss. Per la conoscenza dell'inconscio nella psicologia buddista v. P. FILIPPANI RONCONI, *Introduzione*, cit., pp. 32 ss.; ID., *Le Vie del Buddismo*, cit., pp. 55 ss., con particolare attenzione alla dottrina degli «aggregati» (*samskâra*).

[44] Sul simbolismo del cane, con particolare riguardo al mitraismo romano, v. J. EVOLA, *La Via*, cit., p. 13. Si noti che nell'antica Roma, durante il rito dei Robigalia (25 aprile) si sacrificava un cane rosso per scongiurare la ruggine del grano. Al riguardo, v. G. DUMÉZIL, *La rel. rom. arc.*, cit., pp. 151-152.

sessuale, il soggiacere delle facoltà superiori dell'uomo rispetto allo scatenamento e al dominio delle spinte della "Terra".

Vedremo poi, in altra sede, il risvolto astrologico di questi simboli, risvolto il cui senso, comunque, concorda pienamente con quello ora indicato, ma introducendo l'attenzione per i tempi e i ritmi propizi per le varie fasi dell'ascesi interiore e, in particolare modo, per *"conficcare il pugnale nella carne del toro"*, per compiere cioè quel supremo atto di forza e di combattività che risolve vittoriosamente un vero e proprio conflitto interiore sboccante nella trasformazione (la spiga di grano).

Questo simbolo apparentemente così chiaro, si rivela, a ben vedere, enigmatico. Noi non sappiamo in che cosa consistesse esattamente, sul piano interiore, questo atto supremo. Il pugnale ci dà l'idea di una forza che, essendo emanazione di un dio solare, ha natura di forza luminosa e la luce, in tutte le antiche tradizioni, è stata sempre associata al divino, fino alla identificazione (si ricordi, ad esempio, la luce del Graal, la stessa luce del dio Sole). Ma quali erano le prove che l'adepto doveva superare? E quale la sequenza dei passaggi iniziatici da un grado all'altro?

Nonostante tutta la letteratura che, da un secolo a questa parte, è stata prodotta sul mitraismo, noi siamo appena agli inizi della conoscenza dei Misteri del Sole, nei suoi contenuti più concreti e profondi, oltre i simboli e le rappresentazioni artistiche.

Ecco il mistero che si cela nella storia; esso si lascia intuire attraverso il linguaggio simbolico-figurativo, ma non si rivela in modo immediato e diretto, non comunica a noi i suoi segreti.

Dobbiamo quindi tentare, sulla base dei simboli, di appressarci con umiltà al mistero, facendo appello alle capacità intuitive ed anche agli strumenti forniti dalla scienza comparativa storico-religiosa, in particolare per quel che concerne il comparativismo indoeuropeo. Ed anche in questo ambito, occorre cautela, perché non sempre la comparazione fra simboli, miti, figu-

re artistiche o fra rituali può essere stabilita, per giungere a significati generali comuni alle varie tradizioni.

5.5. - Prove di iniziazione e drammi misterici

5.5.1. Le scene di iniziazione del mitreo di Capua

Gli affreschi del mitreo di Capua[45] rappresentano molteplici scene rituali di ordinazione sacerdotale. Pur nella varietà delle tipologie, vi sono alcune figurazioni comuni e costanti: l'iniziando, nudo, spesso bendato e inginocchiato; il mistagogo (la guida del nuovo adepto) che indossa una tunica bianca; il *pater*, con un berretto e un mantello a strisce rosse. Le scene meglio conservate, seppure con forti deterioramenti, sono:

1) In un affresco il mistagogo conduce l'iniziando che ha gli occhi bendati.

2) Il mistagogo si scorge sulla destra dell'affresco, l'adepto è al centro, con le braccia incrociate sul petto e gli occhi bendati. Il *Pater* ha nella mano sinistra un oggetto non bene identificato, probabilmente una piccola coppa, che alluderebbe ad un rito "battesimale"; nella mano destra ha uno scettro, simbolo di autorità spirituale.

3) L'adepto nudo è inginocchiato e, alle sue spalle, la guida gli pone sul capo la corona. Alle spalle si scorgono frammenti della figura del *Pater*. La scena sembra alludere alla cerimonia di incoronazione di cui parla Tertulliano (*De corona militis*, 15), durante la quale l'iniziando, nudo e inginocchiato, dopo essere stato incoronato, rifiutava la corona, proclamando solennemente: "Mithra è la mia corona!". Il rituale simboleggia l'abbandono di ogni titolo esteriore, di ogni vanità terrena e l'accoglimento interiore di Mithra quale "corona di luce".

[45] Per i dipinti parietali del mitreo di Capua - concernenti le prove d'iniziazione - v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, Figg. 28-32, pp. 353-356, con relativo commento dell'Autore. L'analisi complessiva di tali affreschi è in ID., *op. cit.*, pp. 164-167. Cfr. A. MINTO, *op. cit.*, in *NSA*, cit., p. 353 ss.

È plausibile, a tale riguardo, scorgere un preciso collegamento con la dottrina iranica dello *xvarenāh* (la "gloria di luce" che, quale influenza trascendente, scende sull'iniziato) nonché un significativo rapporto fra la radice KRN (da cui deriva il latino *corona*) di cui poc'anzi si è parlato - nella sua accezione di 'potenza' e di 'elevazione' - e il dio solare ed anche fra la corona della luce solare (simbolicamente: la luce divina) e l'accrescimento della forza spirituale dell'adepto, quale risultato del suo cammino di purificazione e di elevazione.

Colui che ha scoperto in sé stesso la "corona di luce" non è più legato, animicamente, alle corone del mondo, ai poteri del mondo della materia. Possiamo dire, ancor meglio, che la liberazione dagli attaccamenti mondani è la condizione preliminare e indispensabile perché si attivi quel collegamento con una influenza divina, quel contatto con lo *xvarenāh*, che porta all'irradiarsi della corona di luce. È notorio del resto che, secondo le dottrine orientali, uno dei centri di energia "sottile" da ridestare è quello posto alla sommità del capo, così come nella stessa iconografia cristiana medioevale i santi sono dipinti con l'aureola sul capo. Dottrine, tradizioni figurative, simboli di filoni spirituali diversi rimandano ad una conoscenza perenne e universale sui centri di "potenza" spirituale da risvegliare nell'uomo. È un rito di passaggio, quello illustrato in questo dipinto parietale, che designava la consacrazione al terzo grado dei Misteri, quello di *Miles*.

4) L'iniziato giace a terra, a simboleggiare probabilmente una fase di morte e rinascita.

5) L'iniziato è inginocchiato con le mani al petto e davanti a lui è posto un pane, che interpretiamo come un'offerta rituale. Dietro l'adepto, si trova la guida, che tocca la sua testa, gesto rituale di consacrazione. Alla destra sta il *Pater* che, col suo scettro, indica il pane. Poiché in molti rilievi mitriaci il pane è rappresentato nel banchetto fra Mithra e Sol, questo affresco allu-

de alla preparazione di un pasto sacro quale momento di comunione spirituale fra gli adepti dei diversi gradi, un momento di coagulazione e accrescimento dell'energia del gruppo - la comunità mitriaca - per attrarre a sé un'influenza divina. Non si pensi che tali rituali avessero, nelle intenzioni dei seguaci del dio solare, una funzione meramente commemorativa di un evento primordiale; il rito aveva la funzione di attualizzare e rendere reale quell'evento, di stabilire effettivamente un contatto, un'apertura verso una dimensione sovrumana. È un punto sul quale avremo modo di tornare, parlando dei rituali di evocazione e delle pratiche di respirazione.

5.5.2. - *Le fonti cristiane*

Se questi sono i dati e i segni simbolici che emergono dai dipinti parietali di Capua, vediamo ora le testimonianze delle fonti cristiane e le possibilità di raccordo fra le due serie di fonti.

Tertulliano[46] scrive che il diavolo scimmiotta i sacramenti cristiani nelle cerimonie di consacrazione degli dèi pagani. Anch'egli, infatti, promette il perdono dei peccati *«e se mi ricordo ancora in maniera esatta di Mitra, posso dire che egli (il diavolo) caratterizza le sue milizie con un segno sulla fronte; egli celebra anche l'offerta del pane e interpreta un'imitazione della resurrezione, combatte con la spada e vince la corona»*.

La fonte cristiana cita quindi una sorta di battesimo (ossia un rito di iniziazione), una consacrazione con un segno sulla fronte per le sue milizie (allusione al grado di *Miles*), un pasto rituale col pane consacrato, una sorta di resurrezione e, infine, un rito con la spada e la corona. È significativo questo riferimento di Tertulliano alla "resurrezione" dei pagani, poiché autorevoli studiosi sostengono, basandosi sulla testimonianza di

[46] Tert., *De corona militis*, 15.

Porfirio e sui suoi riferimenti agli scrittori di dottrina mitriaca - Eubulone e Pallas - che nei misteri mitriaci si insegnava la dottrina della metempsicosi, ossia della trasmigrazione dell'anima, anche per effetto dell'influenza della dottrina platonica[47]. La resurrezione si riferiva, pertanto, alle vite diverse che l'anima poteva periodicamente vivere sulla terra, nel corso di un cammino di purificazione progressiva. I passaggi iniziatici, in questi Misteri, preparavano pertanto le condizioni migliori per una successiva trasmigrazione ad un livello più elevato, fino alla totale liberazione dal ciclo delle rinascite.Tale dottrina era stata insegnata in Occidente già dal Pitagorismo[48] e, poi, dal neopitagorismo ancora in età imperiale; in Oriente la dottrina del samsâra (il ciclo delle rinascite) risale alla tradizione brahmanica pre-buddista e venne accolta poi dal buddismo nel quadro di una diversa disciplina di ascesi[49]. Ricordiamo, inoltre, che Ammonio Sakkas, maestro di Plotino, ebbe contatti con maestri indiani e con asceti buddisti venuti in Egitto dall'Oriente; il neoplatonismo, pertanto, risentiva delle dottrine orientali.

Le fonti cristiane tramandano anche i mistici giochi di luce che avvenivano nelle cripte mitriache e rimproverano ai seguaci del Sole Invitto la recitazione dei misteri. Lo Pseudo-Agostino scrive:

«Nelle grotte si vedono cose diverse da ciò che è reale e tutto accade per mezzo degli effetti dell'inganno seducente»[50].

[47] Sulla dottrina della metempsicosi nel mitraismo romano, v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 282-284 ove l'Autore stabilisce una correlazione fra la dottrina mitriaca e la dottrina platonica esposta in *Rep.*, 615 D-E e 620 B.

[48] Sulla dottrina pitagorica v. J. EVOLA, *I versi d'Oro pitagorei*, Roma, 1959 (ristt. 1973; 1980) con un saggio introduttivo dell'Autore sul pitagorismo; E. ZOLLA, *I mistici dell'Occidente*, cit., pp. 98-102, con note di commento dell'Autore ai versi pitagorici.

[49] Sulla dottrina della trasmigrazione nella tradizione buddista, v. P. FILIPPANI RONCONI, *Introduzione*, cit., p. 27 ss.; ID., *Le Vie del Buddismo*, cit., p. 23 ss.

[50] Ps. Ag. (Ambrosiaster), *Ep. Ad Efesios*, 5, 8, 20-24 (*CSEL*, Vol. III, p. 113).

Nei mitrei sono state ritrovate le tracce evidenti di immagini divine e di altari che venivano illuminati artificialmente, attraverso fori appositamente predisposti; inoltre la volta delle cripte era spesso dipinta e decorata in modo da rappresentare il cielo stellato, la grotta assumendo quindi il valore di un grande simbolo cosmico. L'ambiente era decorato e illuminato in modo da propiziare l'elevazione interiore dell'adepto, il suo raccoglimento nell'avvicinarsi al dio. Reputiamo che questi giochi di luce servissero anche a favorire processi mentali di visualizzazione e di interiorizzazione dei vari atti delle scene sacre, così come accade, normalmente, nelle discipline tipiche di altre tradizioni spirituali. La *vis polemica* degli autori cristiani non mostra, per la verità, serenità di giudizio né spessore culturale nel fraintendere la funzione di questi supporti dell'esperienza mistèrica.

Nelle tradizioni esoteriche la grotta, quale luogo nascosto, ha sempre simboleggiato l'occultamento della sapienza spirituale - in quanto non accessibile a tutti in epoche di decadenza - e quindi il contesto idoneo per celebrare le iniziazioni. La grotta, pertanto, non è un luogo oscuro ma un luogo di "luce" spirituale, oscuro essendo semmai il mondo esterno, perché privo di luce spirituale.

Eguale incomprensione si coglie in un altro autore cristiano, Egemonio, nella sua relazione sulla disputa tra il cristiano Arcaleo e Mani, il fondatore persiano della religione manichea. Arcaleo dice a Mani:

"Tu, barbaro sacerdote di Mithra, assieme al quale commetti inganni: il sole, che tu onori, è (non certamente Cristo, ma solo) Mithra, colui che illumina i luoghi mistici, come tu credi, colui che conosce (le tue buffonate). Questo è ciò che tu reciti (per i tuoi seguaci) e conduci i misteri come un abile attore"[51].

[51] Egemonio, cit. in R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 279.

Nei mitrei venivano dunque recitati alcuni drammi misterici, così come accadeva normalmente anche in altri culti di tipo analogo. La funzione di queste recitazioni era quella di aprire l'anima dell'adepto alla interiorizzazione dei significati della storia sacra di Mithra e del dio Sole; era un processo di sensibilizzazione, che faceva appello al cuore dell'adepto, al suo accogliere "col cuore", per così dire, gli insegnamenti trasmessigli, fuori da una comunicazione logico-discorsiva, analitica e fredda.

Si consideri che anche nel XX secolo, in alcune scuole esoteriche - come, ad esempio, quella antroposofica - sia stata data molta importanza alla recitazione dei drammi misterici, proprio per rendere più vivo un determinato insegnamento, comunicandolo per le vie della figurazione scenica che ha un impatto emotivo sull'adepto, suscitando un ardore dell'animo, un amore per la Trascendenza che non potrebbe essere mai destato attraverso una trasmissione aridamente teoretica e intellettualistica[52].

Questo coinvolgimento animico dell'adepto avveniva anche attraverso altre modalità di partecipazione al culto e di riattualizzazione della storia sacra di Mithra: le processioni, le strette di mano rituali, i banchetti sacri.

5.6. Le processioni, l'incenso, il fuoco rituale

Nel mitreo di S. Prisca in Roma, sono state ritrovate due serie di rappresentazioni, di diversa datazione, che raffigurano la processione dei *Leones*, cioè degli iniziati al quarto grado dei misteri mitriaci. La prima serie risale all'anno 202, la seconda al 220 quando tutto l'ambiente venne rinnovato e affrescato; i *Leones* sfilano davanti al *Pater* e *gli offrono alcuni doni*. Sul margi-

[52] Cfr. R. Steiner, *Il Mistero solare*, cit., pp. 52-64.

ne dell'affresco si leggono due esametri:

"*Accipe thuricremos, pater accipe sancte leones,*
per quos thura damus, per quos consumimur ipsi".

"Accetta solennemente, o Padre, i Leoni che bruciano l'incenso, attraverso essi noi spargiamo l'incenso, attraverso essi noi stessi finiremo". La traduzione di questi esametri proposta da Merkelbach è leggermente diversa ("accetta amichevolmente, o Padre santo..."), ma noi riteniamo che questa traduzione non renda adeguatamente l'atmosfera di sacralità, di non-ordinarietà che quei versi ci comunicano, a meno che non si voglia parlare di amicizia in una accezione particolare, ossia di un legame spirituale che intercorre fra il *pater* e i discepoli.

L'offerta dei doni ha un valore simbolico ed anche pedagogico molto preciso; all'adepto viene ricordato costantemente che nel sodalizio si entra per dare e non solo per ricevere, per fornire un'apporto di partecipazione attiva e sentita, per fare dono della sua energia vitale, della sua mente, del suo "cuore". La partecipazione ai Misteri non si esaurisce in una recezione passiva di un insegnamento, poiché esso viene compreso soltanto mediante un processo di consapevole e deliberato coinvolgimento interiore. L'adepto ha, in fondo, ciò che dona; la sua elevazione - e il conseguente passaggio attraverso i vari gradi - è direttamente proporzionale al suo impegnarsi in un processo di affinamento interiore. Quanto all'incenso, è nota la valenza purificatrice che gli viene attribuita in molteplici tradizioni spirituali, sia per le sue proprietà intrinseche, sia per il suo legame col fuoco; bruciare l'incenso vuol dire, nel contempo, far bruciare il fuoco, cui viene universalmente attribuita una funzione purificatrice (il fuoco che brucia le impurità) che traspare anche dall'antichissimo rito della cremazione dei defunti, presente in Roma sin da epoca arcaica[53].

[53] Sui riti funerari della cremazione e dell'inumazione nell'antica Roma v. G. Dumézil,

Si aggiunga che l'incenso veniva offerto sull'ara ardente e che quindi i versi che abbiamo citato lasciano scorgere un culto del fuoco sacro che è comune a molti popoli indoeuropei, dal culto indiano di Agni a quello analogo degli Iranici, da quello romano di Vesta al culto greco di Hestìa[54].

Il termine *thuricremos* riprende il linguaggio di Virgilio nell'*Eneide*[55] e si riallaccia quindi ad una tradizione religiosa e linguistica chiaramente pre-mitriaca, a dimostrazione sia della romanizzazione del culto iranico, sia delle influenze culturali di cui risentono i seguaci di questi misteri.

Il fuoco, come simbolo di "Vita" e di "Luce", assume un rilievo centrale anche nell'esperienza religiosa di questa confraternita misterica. Esso assume una duplice valenza: è l'espressione della forza mistica, della vita palpitante della comunità degli iniziati ai Misteri del Sole ma è anche simbolo e, al tempo stesso, manifestazione diretta della sacralità solare.

I due piani - il Sole spirituale simboleggiato dal fuoco rituale e la continuità mistica della vita del sodalizio esoterico - pur essendo distinti, si compenetrano reciprocamente, il primo essendo il presupposto del secondo, che a sua volta lo completa sotto l'aspetto della manifestazione.

Alcuni studiosi ritengono che la cerimonia della processione abbia avuto un'importanza centrale nei misteri di Mithra, trat-

La rel. rom. arc., cit., pp. 70-71; 323-324; 330; G. Franciosi, *Sepolcri e riti di sepoltura delle antiche gentes*, in *Ricerche*, I, cit., pp. 37-82 e, in particolare, pp. 49-58. Le interpretazioni in materia sono state diverse, alcune più attente al profilo ideologico, altre più attente alle funzioni pratiche che i diversi riti funerari avevano presso i popoli antichi. L'orientamento «tradizionale» privilegia il momento strettamente "culturale" dei diversi riti funerari, nei quali il simbolismo religioso - ritorno alla terra o ascensione al cielo - è il dato centrale della ritualità.

[54] Sul culto del fuoco presso gli Indoeuropei v. Fustel de Coulanges, *La città antica*, tr. it. Firenze, 1972, pp. 18-34; M. Eliade, *Storia*, cit., I, pp. 229-231 e bibliografia critica ivi, p. 456; 353-356 e bibl. critica ivi, p. 480. La dottrina dei tre fuochi rituali quale retaggio indoeuropeo è approfondita, relativamente a Roma, da G. Dumézil, *La rel. rom. arc.*, cit., pp. 277-286.

[55] Cfr. R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 124 ss.

tandosi di una esperienza incentrata sul rapporto fra i *Leones* e il *Pater*, guida della comunità, nonché sui doni, l'accensione dell'incenso e il culto del fuoco sacro. Pur non sottovalutando l'importanza che simili cerimonie dovevano avere per la comunità mitriaca, siamo inclini a ritenere che il nucleo centrale, dal punto di vista dell'esperienza mistèrica, sia diverso, di natura squisitamente personale; esso concerne l'interiorità dell'adepto, il suo incontro con la Forza Solare che "sacrifica" e trasfigura l'elemento taurino-tellurico-lunare. La cerimonia corrispondente, che doveva avere una forte valenza simbolica e coesiva, era quella del pasto sacro, fra Sol e Mithra, fra il *Pater* e i suoi discepoli, su una tavola imbandita con la pelle taurina, simbolo del sacrificio. Ma prima del pasto sacro, v'era un'altra cerimonia, di grande suggestività, che si svolgeva proprio al di sopra dell'ara ardente: quella della stretta delle mani destre, ciò che i seguaci di Mithra definivano il *syndexios*.

5.7. - La «*dextrarum iunctio*»

Numerosi rilievi mitriaci rappresentano due adepti che uniscono le loro mani destre al di sopra di un'ara ardente, per significare la natura spirituale del legame che intercorre fra gli iniziati, i quali hanno stretto un vincolo in presenza del fuoco rituale. Il gesto era definito con un termine tipico degli iniziati mitraici: *syndexios*, ossia «unirsi tramite la stretta della mano destra». In un esametro l'iniziato viene salutato con la formula:

sundexie patròs agauoù[56]

(= unito al venerando *Pater* tramite la stretta di mano). Quando il *Pater* di nome Aebutius Restitutianus edificò a Roma un nuovo mitreo, scrisse, in una epigrafe, di averlo costruito

ut possint syndexi hilares celebrare vota per aevom

«Affinché coloro che si erano alleati nella stretta di mano

---

[56] Sulla *syndexios* v. ID., *op. cit.*, p. 130.

potessero festeggiare gioiosamente e per sempre le loro celebrazioni»[57]. Il termine *syndexios* era dunque adoperato anche in latino, col medesimo significato e con riferimento alla comunanza del culto ed alla gioiosità dell'esperienza mistèrica, un tema, quest'ultimo, che ricompare anche in occasione dei signa, i nomi iniziatici, di cui avremo modo di parlare meglio più avanti.

Nel mitreo di Dura-Europos, in Mesopotamia, si legge su un graffito: «Omaggio a tutti quelli che sono uniti tra loro e a dio tramite la stretta di mano»; «Onore al Geminiano, al buon syndexios»; «Onore a Monimos, al buon Syndexios».

A tale riguardo, va ricordato che nelle culture arcaiche, la mano - e in particolare la mano destra - viene considerata un centro di potenza, un punto di focalizzazione e irradiazione di una particolare energia, come Pietro De Francisci ha avuto modo di evidenziare nella sua opera *Primordia Civitatis*[58]. Questa concezione magico-religiosa ha lasciato le sue tracce sia nella gestualità rituale, che nel costume sociale e nelle consuetudini dei rapporti interpersonali.

Il saluto, nell'antica Roma, era formulato aprendo la mano destra, col palmo rivolto verso chi si intendeva salutare. La preghiera, in varie tradizioni religiose, viene formulata con le mani giunte. La stessa letteratura esoterica, anche quella più recente, vede nella giunzione delle mani nell'atto della preghiera, un modo tecnico di "aprire e chiudere un circuito di forza"[59].

Il gesto di unire le mani destre ha, dunque, un duplice significato, simbolico e tecnico. Esso allude alla comunanza mistica del sodalizio ed è al tempo stesso un modo tecnico di aprire un circuito "sottile" di energia favorendone la circolazione fra i

---

[57] ID., *loc. cit.*

[58] P. De Francisci, *Primordia Civitatis*, Roma, 1959, p. 267, che richiama Plin. *N. H.*, 28, 8.

[59] Cfr. M. Scaligero, *Manuale di meditazione*, Roma, 1982, p. 243 ss.; ID., *Tecniche di concentrazione interiore*, Roma, 1987, p. 11 ss.

membri della confraternita solare.

Nelle concezioni esoteriche è infatti presente il tema della "catena psichica", quale centro di coagulazione e di circolazione di energia fra i membri del gruppo mistèrico, che svolga una funzione di magnete, per attirare una "forza dall'alto", un'influenza divina; gli dèi, infatti, sono presenti non in un luogo qualunque, ma laddove vi siano le condizioni propizie di sacralità[60]. Pur non disponendo di documenti scritti diretti sulle dottrine esoteriche mitriache, la dovizia di elementi figurativi e la chiarezza del linguaggio simbolico consentono una comparazione con gli elementi dottrinari presenti in filoni esoterici che, essendo molto più recenti - come quello di UR degli anni '20 in Italia - hanno lasciato una letteratura che ci è di ausilio per operare quei confronti che consentono di pervenire alla identificazione di significati comuni alle varie tradizioni mistèriche.

La continuità plurisecolare e la capacità di espansione del culto di Mithra si spiegano anche alla luce di questi elementi rituali che rafforzavano la coesione interna ad ogni sodalizio mitriaco, creavano una rete di solidi rapporti interpersonali, consentivano all'individuo di sentirsi parte integrante di una entità più vasta che dilatava i confini della sua coscienza, offrendo dei punti di riferimento spirituali (nel senso di una spiritualità misterica), religiosi (come celebrazione del culto) ed etici che erano fondamenta di equilibri individuali e comunitari. Questa coesione comunitaria aveva il suo culmine in un rito solenne e centrale: la celebrazione del pasto rituale.

5.8. - Il pasto sacro

Il momento rituale del pasto sacro è rappresentato nei rilievi scultorei e nei dipinti parietali sotto l'aspetto dell'incontro

[60] Sulla concezione esoterica della "catena psichica" v. *Introduzione alla Magia*, cit., I, p. 321 ss.; II, pp. 37-49.

solenne fra Mithra vincitore del toro e il Sole. Il tavolo del banchetto è coperto dalla pelle del toro sacrificato o, talvolta, è lo stesso corpo taurino a fungere da tavolo. I servitori recano ai commensali alcuni cibi e bevande: il pane, il miele, l'uva e il vino. Il pane consacrato è il simbolo della unità mistica del gruppo che, nel godere il comune cibo, si appropria dell'energia sovrannaturale da cui esso è compenetrato, al punto da divenire qualcos'altro, assumendo un'altra natura, non ordinaria. A tale riguardo si può ricordare - per citare un esempio significativo più congeniale alla cultura cattolica - che, secondo la dottrina della Chiesa, nel rito cristiano della Messa, la consacrazione del pane e del vino, da parte del sacerdote, determina quella «transustanziazione», ossia quel mutamento di natura - dal profano al sacro - che costituisce un mistero caratteristico del rito, onde inverare ed attualizzare il senso interno dell'Ultima Cena.

Per la verità, l'àgape mistica è comune a molte tradizioni spirituali d'Occidente e d'Oriente, sì da rappresentare, nella varietà delle sue formulazioni legate alle specificità etniche e storiche, un significato universale e metastorico, oggetto di una conoscenza sapienziale.

La consacrazione del cibo non è un mero atto commemorativo ma la propiziazione di una 'influenza' trascendente che si innesta sul "magnete psichico" formato dall'energia iperfisica del gruppo; tale energia comunitaria è intensificata e dinamizzata dall'atto dell'offerta del pane, verso cui convergono l'attenzione consapevole e, per così dire, il "cuore" di ogni partecipante al rito. L'uva rimanda al vino, la bevanda che, nel mitraismo romano, sostituisce l'*haoma* iranico. Qui cogliamo un elemento dionisiaco che si inserisce e si integra in una spiritualità più austera; il vino favorisce infatti un'estasi, una condizione di apertura dell'ordinaria coscienza di veglia che veniva considerata favorevole per l'incontro con Dioniso.

Nel contesto mitriaco, tale percorso estatico viene canalizza-

to e modulato per armonizzarlo con l'intonazione generale di questi misteri e con l'atteggiamento complessivo della cultura romana di fronte al divino, nel segno di una compostezza, di una *gravitas* e di una *dignitas* che non lasciavano spazio a scompostezze estatiche.

Il vino favorisce piuttosto un'apertura animica, una comunione di intenti e la viva percezione di un sottile amalgama d'energia che circola fra i commensali del sacro banchetto, con implicazioni, dunque, sia di ordine psicologico sia, soprattutto, di ordine esoterico, in merito alle "catene psichiche" e alle leggi che le regolano secondo le "scienze tradizionali"[61].

Il pasto fra Mithra e Sol veniva reso reale ed attuale dall'*Heliodromos* e dal *Pater* della comunità, rinnovando periodicamente l'unione col Principio divino e dando continuità alla comunicazione fra mondo e sovramondo, fra umano e trascendenza.

Il rito del sacro banchetto è, però, suscettibile, di un'altra lettura, inerente alla realizzazione individuale: una volta vinta, sacrificata e trasformata la propria componente "taurina", l'iniziato si incontra e si ricongiunge col suo Principio Solare (nel simbolo: il banchetto fra Mithra e il Sole); egli utilizza tutta l'energia della natura inferiore, prima polarizzata verso una terrestrità greve, in favore di una spinta ascendente e di una stabilità della realizzazione spirituale. Il capovolgimento di polarità consente l'incontro unificante col Principio Solare e tutte le forze prima scatenate nella direzione discendente - per adoperare un simbolismo spaziale - ora vengono "consumate" per la reintegrazione della coscienza con la sua origine divina.

Una impostazione affine - nel senso della trasformazione delle energie e delle proprie negatività in positività - è presente

---

[61] Sul rapporto fra pasto rituale e sodalizio mistico v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, 157-159; 168-174. Per un approfondimento del culto dionisiaco v. M. ELIADE, *Storia*, cit., I, pp. 387 ss. e bibl. critica ivi, pp. 487-489.

nel tantrismo indiano ed in quello tibetano, con significati ben più vasti e profondi di quelli che gli sono attribuiti da una "vulgata" che lo identifica, in modo semplicistico e riduttivo, con pratiche orgiastiche.

Ed allora il rito - oltre ad avere le funzioni "sottili" e comunitarie prima descritte - ha la funzione di una figurazione simbolica del viaggio dell'anima, delle sue esperienze interiori e del suo incontro col principio spirituale, il Sole[62].

I Maestri degli antichi Misteri solari, attraverso quelle rappresentazioni artistiche, sembrano ammonirci: *"Non è possibile il banchetto col Sole senza prima aver vinto il toro ed aver trasformato il suo sangue nella spiga di grano"*.

L'incontro con la Luce, senza una preliminare e approfondita purificazione, potrebbe risultare accecante e distruttivo. Questo profilo del pasto sacro ci conduce direttamente all'aspetto meno noto e più profondo dei Misteri di Mithra: quello delle pratiche e delle tecniche strettamente individuali per la realizzazione spirituale.

5.9. - "Parole di potenza" e disciplina del respiro

Se le processioni e il pasto sacro propiziano il dinamismo della forza psichica comunitaria, la cui intensità e la cui vibrazione si accresce con l'apporto costante dei partecipanti al rito, vi sono operazioni magico-rituali[63] che privilegiano l'aspetto dell'autorealizzazione individuale, del contatto diretto e vibrante con le Potenze del mondo divino. Di questa misteriosofia individuale abbiamo la prova documentale costituita dal

---

[62] L'interpretazione dei riti religiosi come raffigurazione simbolica del "viaggio dell'anima" e dell'incontro col divino è stata sviluppata da R. STEINER, *Considerazioni esoteriche sui nessi karmici*, tr. it. Milano, III, p. 78 ss.; ID., *op. cit.*, V, p. 9 ss.; 18 ss.; 89 ss.

[63] Sul concetto di «magia» intesa come azione in profondità e non come "bassa magia" o stregoneria, v. *Introduzione alla Magia*, cit., p. 3 ss. Sul rapporto fra magia e mitraismo, v. E. MASSONEAU, *La magie dans l'antiquité romaine*, Paris, 1934, pp. 26-32.

Rituale Mithriaco del Gran Papiro Magico di Parigi - oggi custodito presso la Biblioteca Nazionale della capitale francese - cui abbiamo accennato nel capitolo dedicato alle fonti[64].

Alla interpretazione esoterica di questo rituale hanno dedicato i loro studi il Mead[65] e il Dieterich[66] che aveva intuito il legame intercorrente fra il rito vero e proprio e una successiva e lunga serie di prescrizioni di carattere magico-rituale che possono considerarsi una Appendice al testo rituale strettamente inteso.

Il rito, la cui datazione più accreditata lo colloca fra la fine del III e l'inizio del IV secolo d.C. e che venne scoperto in Egitto, è redatto in una chiara forma greca e costituisce un documento di grande valore sia sotto il profilo storico-religioso che sotto quello esoterico, in quanto illumina l'aspetto più interno e profondo dell'iniziazione ai Misteri di Mithra.

Siamo in presenza non di un rito comunitario, né tantomeno di una cerimonia di intonazione cultuale ma di un atto individuale, per cui condividiamo la tesi di chi, come Armando Cepollaro nel 1954, introducendo il testo in traduzione italiana, criticò la scelta del termine «liturgia» adoperato dal Dieterich[67].

Il rito apre la prospettiva di una esperienza magica in cui l'iniziato ai "misteri maggiori" giunge fino al contatto unificante col dio solare.

L'elemento saliente del rito - quale traspare dall'insieme delle formule invocatorie ed evocatorie - è l'intento dell'iniziato di rendere reale ed attuale, nella sua interiorità, la vicenda vittoriosa del dio invitto che sconfigge e trasfigura l'elemento "taurino-tellurico-lunare".

---

64 V. supra, par. 2.5.
65 G. R. S. MEAD, *A Mithriac Ritual*, London-Benares, 1907.
66 DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig, 1903.
67 A. CEPOLLARO, *Premessa al Rituale Mitriaco*, Roma, 1954, p. 9.

Il testo si apre con una formula propiziatoria alla *Prònoia* e alla *Tyché*. La prima è un attributo di Athena, dea della Sapienza (da intendersi nel senso di *sapienza trascendente*) ed ha il valore di una capacità di chiaroveggenza, nel senso di "vedere oltre" le apparenze fenomeniche, di risvegliare "l'occhio dello spirito".

La *Tyché* corrisponde alla *Fortuna* romana[68] che l'iniziato intende propiziarsi nel momento di iniziare l'esperienza rituale. Entrambe queste entità si possono collegare con lo *xvarenāh*, la "gloria di luce" che, secondo la tradizione iranica, scende dal più alto cielo e che era - quale fuoco sovrannaturale e presenza radiante - il segno tangibile e indiscusso della legittimità sacrale della casa reale iranica. Lo *xvarenāh* divenne, fra gli asiatici ellenizzati, la *tyché basiléos*, "l'imponderabile elemento favorevole, propizio, che presiede a tutte le azioni regali"[69].

Questi primi elementi rituali consentono di inquadrare il contesto spirituale - di risalenza ario-iranica - su cui si innesta l'influenza greca, sincretismo tipico del mondo ellenistico.

Poi il rito si articola in una preghiera invocatoria - che richiama e ridesta l'origine divina dell'operatore e l'essenza profonda dei quattro elementi (Acqua, Aria, Terra e Fuoco) - e in nove *logos*, che sono altrettanti passaggi, altrettante porte per ulteriori "salti di qualità", lungo questo percorso ascetico.

Non abbiamo intenzione, in questa sede, di approfondire tutti gli aspetti e i singoli contenuti dei vari *logos*, argomento che richiederebbe un testo specifico. Ci preme piuttosto porre in risalto una connotazione costante, che riguarda la presenza, in tutto il rito, di formule invocatorie consistenti in *sequenze vocaliche* che sfuggono ad ogni comprensione sul piano logico-

---

68 ID., *op. cit.*, p. 43 (commento al rituale).
69 ID., *op. cit.*, p. 44 ss. Sulla concezione iranica dello *xveranāh* v. P. FILIPPANI RONCONI, *Senso morale della regalità iranica*, cit., pp. 11-14; M. ELIADE, *Storia*, cit., I, pp. 343 ss. e bibliografia critica ivi, p. 481.

discorsivo e analitico, ma che rispondono, evidentemente, ad una scienza antichissima ed universale delle *sonorità rituali*, delle vibrazioni di energia "sottile" capaci di destare - se pronunciate con autentica consapevolezza e con purità di cuore - potenze affini, latenti nelle profondità del nostro essere.

"Pronunciare nel giusto modo una parola - scrive A. Cepollaro - *sintonizzandola, per così dire, con i diversi stati del cosmo - significa restituire ad essa l'elementare potere taumaturgico, l'immenso valore di energia universale. Ogni parola di potere (mantra in indiano, ngag in tibetano) genera nell'iniziato la capacità effettiva di proiettare il principio cosciente oltre il corpo ove risiede, trasferendolo proprio nel luogo che l'iniziato ha prescelto durante il processo meditativo"*[70].

Qui il "luogo" è da intendere in senso metaforico, con riferimento ad uno "stato" da interiorizzare anche mediante la pronuncia di particolari "parole di potere", giacché i suoni in esse contenuti sono particolari qualità e intensità di vibrazioni che costituiscono una modulazione del "respiro cosmico" con cui il respiro dell'operatore rituale è intimamente connesso.

Pronunciare tali "parole di potere" vuol dire dunque appropriarsi delle virtù contenute in esse, nelle loro vibrazioni sonore. Ma si faccia attenzione: è un processo che presuppone una adeguata purificazione ed una precisa consapevolezza, in mancanza della quale il rito rischia di ridursi ad un vuoto cerimoniale.

La preghiera invocatoria iniziale indica, infatti, il compito della liberazione dai vincoli della natura inferiore (*"liberato dall'insistente bisogno che terribilmente mi costringe"*, sono le parole eloquenti di un passo del rituale).

Accanto alle formule mantriche, sono prescritte particolari modulazioni del respiro, diverse in rapporto alle diverse sonorità da pronunciare e costantemente preliminari rispetto alle

[70] A. Cepollaro, *op. cit.*, p. 44.

sequenze vocaliche. Ciò significa che in questi Misteri sussisteva e si tramandava la scienza del respiro, la conoscenza dell'importanza e del significato del respiro in rapporto alla condizione della mente, per realizzare la consonanza interiore coi ritmi e le intensità delle energie cosmiche. Esisteva, in altri termini, una sorta di "Yoga occidentale" - adoperiamo tale espressione per dare al lettore l'idea della disciplina in questione - di cui ci sono pervenute alcune tracce e che, forse, affondava le sue radici nella più antica spiritualità ario-iranica[71].

Il lettore che voglia approfondire questi aspetti particolarmente tecnici è rinviato alla lettura ed alla meditazione del rituale e dei suoi *logos*, con l'avvertenza che su questa strada non è lecito improvvisare, ma occorre, per chi abbia intenzioni operative, riferirsi ad una guida spirituale qualificata, ciascuno avendo i suoi tempi di evoluzione in rapporto alla sua natura ed alle sue particolari predisposizioni.

Chiariti quindi alcuni lineamenti di massima dell'autorealizzazione individuale secondo i Misteri di Mithra, è tempo di volgere lo sguardo all'insieme della gerarchia mistèrica e sacerdotale, nelle sue articolazioni.

[71] Sul rapporto fra disciplina del respiro e spiritualità indo-aria v. M. Eliade, *Lo Yoga*, tr. it. Milano, 1973.

CAPITOLO SESTO

La struttura dei sette gradi d'iniziazione

6.1. - Le fonti: evidenze artistiche, fonti letterarie, linguaggio mitico-simbolico

La fonte più saliente per la conoscenza della gerarchia dei gradi mitriaci di iniziazione è di carattere figurativo; si tratta del pavimento a mosaico di un mitreo di Ostia, che gli studiosi hanno definito *«la scala delle 7 porte»*[1].

Subito dopo l'ingresso, si osserva, sul mosaico, una scala nera con i pioli, che formano sette riquadri, al di sopra dei quali ve ne è un ottavo, più ampio, con l'iscrizione del suo donatore, Felicissimo[2]. Il filosofo Celso, di scuola platonica, menziona una scala del genere nei misteri mitriaci, caratterizzata da otto aperture che pone in rapporto ai sette dèi planetari[3].

Porfirio, nella sua opera sull'antro delle ninfe, descrive la grotta mitriaca in cui le decorazioni simboliche dei pianeti sono

---

[1] Sul mitreo di Felicissimo e il mosaico della scala delle 7 porte v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 97 ss. e Fig. 38, p. 361., con relativo commento dell'Autore. Fondamentale per la conoscenza dei gradi mitriaci, è la comparazione fra il mosaico del mitreo di Felicissimo e la testimonianza di Celso riportata da Origene, su cui v. infra, nt. 3.

[2] ID., *loc. cit.*

[3] CELSO, *Alethès Logos*, in ORIG., *Contra Celsum*, VI, 22; VI, 24 (tr. fr. di M. BORRET, Paris, 1969, pp. 233-237; 239-240, in *Sources chrétiennes*, n°147).

collocate a intervalli regolari[4].

Poiché nel mosaico del «mitreo di Felicissimus» ogni porta è dedicata ad un pianeta, siamo in presenza di una evidente concordanza fra fonti storico-filosofiche ed evidenze storico-artistiche. Accedendo da sinistra al vano d'ingresso, si incontra, sul pavimento, una figura circolare, che la letteratura in materia ha interpretato come un albero stilizzato, anche se sono proponibili altre spiegazioni. Il simbolo del cerchio allude, in molte tradizioni, al dinamismo dell'energia cosmica, alla circolarità del "movimento" inteso come uno dei due poli dell'equilibrio cosmico, sui vari piani della manifestazione universale, l'altro essendo costituito dalla "quiete" intesa come stabilità[5].

Questo simbolo ha varie valenze, potendo anche essere una figurazione della ruota, simbolo che allude al ciclo della trasmigrazione delle anime - dottrina che sembra essere stata insegnata in questi misteri - mentre il centro della ruota rappresenta l'immobilità dell'Essere, da cui promana il movimento[6]. Il simbolo, essendo collocato all'inizio del percorso misterico, potrebbe alludere quindi alla condizione del divenire, al flusso degli attaccamenti che generano la trasmigrazione nella "ruota delle rinascite", ma anche al centro della circonferenza, quale origine divina da riscoprire.

Si osserva poi, sempre nello spazio antistante la scala, un vaso (cratere) con due manici, simbolo della matrice primordiale in cui gli iniziati di Mithra ritenevano essere depositato il

---

4 PORPH., *De antro nymph.*, 6; 7; 10.

5 R. GUÉNON, *La Cupola e la Ruota*, in *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 226-229.

6 Sul simbolismo della "ruota delle rinascite" presente nella tradizione buddista, v. M. ELIADE, *Storia*, cit., II, p. 95 ss. Per un commento esplicativo di tale linguaggio simbolico, v. P. FILIPPANI RONCONI, *Introduzione*, cit., p. 60 ss. La polarità quiete/movimento, quale equilibrio di forze cosmiche, è un insegnamento presente nel *Vangelo apocrifo* di Tommaso Didimo, 97 (tr. it. Torino, 1995, pp. 481-506), nonché nella tradizione estremo-orientale. La dualità *yin/yang* è rappresentata da un noto simbolo su cui v. R. GUÉNON, *Il bianco e il nero*, in *Simboli della scienza sacra*, cit., pp. 263-265.

germe e il seme di ogni forma di vita[7].

Sul lato destro del campo d'ingresso è rappresentato un altare ardente, tipico elemento del culto persiano, con chiaro riferimento alla sacralità del fuoco, quale concreta manifestazione di una presenza sovrannaturale[8]. La collocazione dell'ara nello spazio d'ingresso poteva avere la funzione di distinguere nettamente lo spazio profano da quello sacro, a monito dei non iniziati in ordine al rispetto, alla inviolabilità del tempio dei Misteri, nonché per ricordare ai neofiti che entrare nel tempio di Mithra vuol dire compiere un «transito», un passaggio fra due diverse dimensioni di vita, fra due livelli qualitativi diversi.

Si ricordi che l'ara ardente è sovente rappresentata nelle scene della *dexìosis*, la stretta delle mani destre fra i commensali del sacro banchetto, per evidenziare la sacralità del vincolo che intercorre fra gli iniziati.

I vari pioli e riquadri della scala saranno analizzati separatamente, nel procedere all'esposizione dei vari gradi iniziatici, rinviando quindi alla fine di questo *excursus* la delineazione complessiva delle corrispondenze simboliche fra gradi, dèi planetari tutelari, elementi, metalli, colori e suoni.

Qui basti osservare che altri mitrei ostiensi, come quello delle Sette Sfere e quello delle Sette Porte offrono un quadro di riferimenti simbolici che, integrati con la Scala dei Sette Pioli del mitreo di Felicissimo, ci consentono di gettare luce sulla funzione dei singoli gradi, nonché di intuire le tipologie di esperienze interiori collegate a ciascun grado[9]. E qui *la nostra lettura del corredo simbolico mitriaco si discosta da quella della letteratura storico-religiosa ufficiale*.

Nei testi storico-religiosi si legge spesso che questo o quel-

---

7 Sul simbolismo del calice, della coppa e del vaso, v. R. GUÉNON, *Il Sacro Cuore e la leggenda del Santo Graal*, in *Simboli della Scienza sacra*, cit., pp. 25-32.

8 Cfr. R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 98; A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 69-72.

9 ID., op. cit., p. 100 ss.

l'oggetto è simbolo del tale o talaltro grado mitriaco (ad es., il corvo simbolo del 1° grado, la lancia simbolo del grado del *Miles*); ciò significa, dal nostro punto di vista, girare intorno all'argomento (= l'esperienza spirituale misterica) senza coglierne la vera essenza.

Il vero problema è: in cosa consisteva, realmente, sul piano dell'esperienza interiore, appartenere a questo o a quel grado? Il grado iniziatico - sia esso il Corvo o il *Miles* o il *Perses* - a quali esperienze misteriche alludevano?

Noi propendiamo, in altri termini, per una lettura *«sub specie interioritatis»*, che non si fermi al dato della struttura dei gradi, ma colga in profondità il senso di questi "passaggi spirituali". La chiave di lettura, in questo procedimento interpretativo, non è tanto la fonte letteraria quanto soprattutto il simbolo, che non parla al pensiero analitico, logico-discorsivo, ma al pensiero sintetico-intuitivo, supportato - quando ciò sia possibile - dalla comparazione fra i linguaggi simbolici delle varie tradizioni spirituali.

Ciò vuol dire applicare ad un tema specifico - il filone mistèrico di cui ci stiamo occupando - quel «metodo tradizionale» cui in precedenza ci siamo riferiti, ricorrendo al simbolo e al mito proprio laddove le fonti letterarie sono mute e quindi, secondo il criterio scientifico della cultura accademica, non si hanno elementi conoscitivi per inquadrare un determinato fenomeno.

Il lettore si renderà conto, man mano che procederemo nell'esposizione, che l'approfondimento dei Misteri di Mithra non è soltanto un'occasione di arricchimento culturale, ma soprattutto una preziosa opportunità sia per aprirsi ad un diverso stile di pensiero, ad un altro habitus mentale, sia per interiorizzare il linguaggio mitico-simbolico e sintonizzarsi sulla "lunghezza d'onda", sull'atmosfera psichica di questa spiritualità.

La Tradizione ci parla proprio laddove, dal punto di vista del pensiero analitico, sembrano esservi "zone d'ombra", questioni irrisolte, per penuria di documenti e di testimonianze.

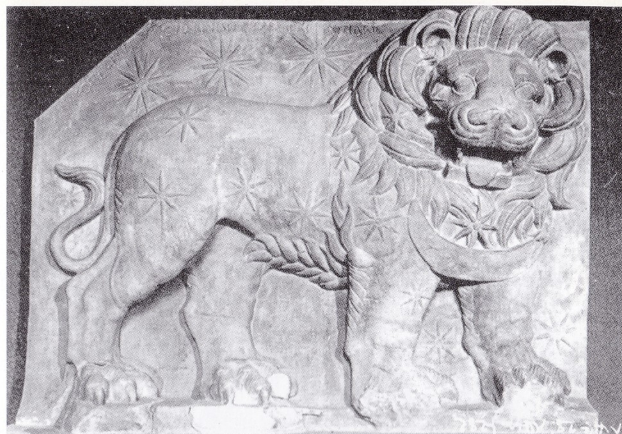


Mithra stringe la mano al re di Commagene.

Le immagini che seguono sono tratte dal libro "Mitra" di Reinhold Merkelbach, per gentile concessione della casa editrice Ecig.



Il Leone nel tempio di Nemrut Dagh.



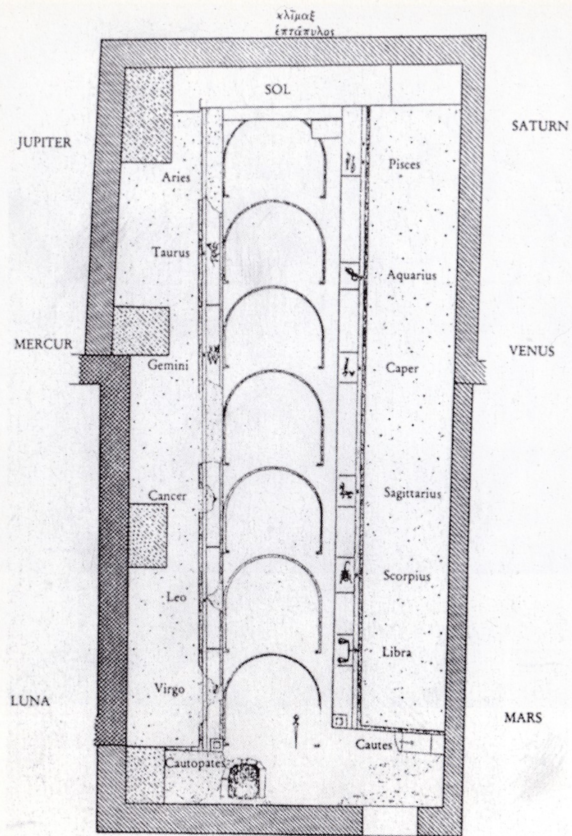
Nemrut Dagh: congiunzione planetaria e segno zodiacale del Leone.



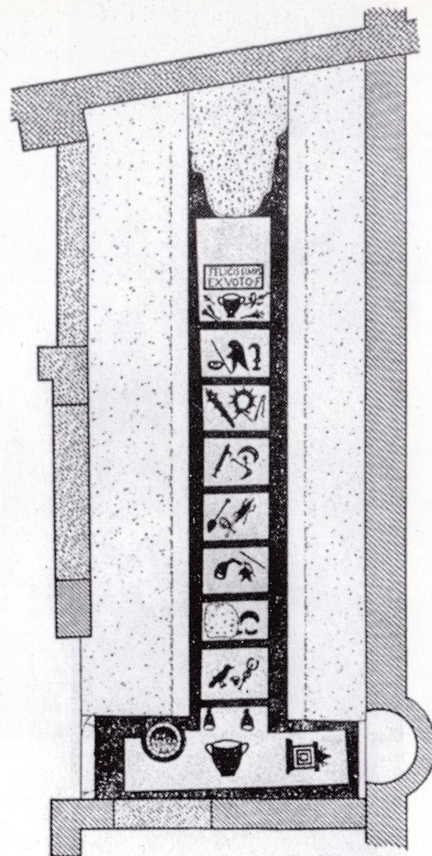
Dura-Europos: il *Pater*, guida spirituale della comunità mitraica.



Capua, Rilievo del Mitreo: "Eros alato e Psyche"



Ostia, Mitreo delle "Sette sfere".



Ostia, Mitreo di Felicissimo (scala con le 7 porte). Mosaico del pavimento: una testimonianza fondamentale per la comprensione dei gradi di iniziazione.



Ostia, "Mithraeum Fagan". Statua di Chronos-Saturno. Il serpente che si avvolge per sei volte attorno al corpo e appoggia la testa su quella del dio rappresenta il cammino spiraliforme del sole da un solstizio all'altro.



Uomo dalla testa leonina e fauci spalancate dalle quali fuoriesce un soffio che raggiunge l'ara ardente. Il serpente, l'ara, il soffio e le ali sono connessi, rispettivamente, alla terra, al fuoco e all'aria, quali elementi universali.



Chronos-Saturno regge nella mano destra una chiave, in quella sinistra lo scettro, simboli, rispettivamente, di apertura spirituale e di potenza trascendente.



Tauromachia, sacrificio del toro.



Mithra nasce dalla roccia. Il pastore sulla destra reca la mano alla bocca in segno di saluto. L'iscrizione, in basso, è in *CIL*, VI, 731.



Sacro banchetto fra Mithra e Sol.

Mithra-Phanes nell'Uovo Cosmico.





A sinistra, Deo (iscrizione) e Mithra che guida il toro. *A destra*, nascita di Mithra dalla roccia: nella mano destra reca il pugnale, in quella sinistra alcune spighe.



Mithra-Phanes rompe l'Uovo Cosmico in due parti.

6.2. - Corvo: l'ausiliario

Nel dipinto parietale del mitreo di Capua, ove è raffigurata la tauromachia, si osserva il corvo che vola lungo la traiettoria di un raggio solare e reca a Mithra il messaggio del Sole: è il comando del sacrificio del toro.

Il corvo è rappresentato come un messaggero della volontà divina, la manifestazione visibile del sacro sul piano terreno, il tramite fra Sol e Mithra, che è quindi, a sua volta, una intelligenza spirituale che si colloca fra il trascendente e l'umano.

In molte tradizioni spirituali antiche gli uccelli sono considerati come i segni della volontà degli dèi e i loro suoni sono considerati come una *lingua simbolica*, il cui ascolto meditativo può consentire al ricercatore spirituale di entrare in sintonia coi suoni degli déi planetari, con le vibrazioni cosmiche, superando in tal modo i limiti della coscienza ordinaria incapsulata nel guscio corporeo e dipendente dalla vita sensoriale-istintiva.

Nella tradizione romana arcaica e nello stesso mito della fondazione di Roma, gli uccelli, nel loro apparire, nella formazione di un determinato numero, nel loro presentarsi in un determinato luogo, esprimono e comunicano il volere divino e costituiscono quindi un segno fatidico del carattere propizio di un determinato spazio per il compimento di un atto rituale, fondativo di una civiltà "tradizionale"[10].

In Roma antica il collegio degli Auguri era preposto, specialisticamente, alla osservazione rituale del volo degli uccelli, dopo aver delineato nel cielo il *templum*, lo spazio sacro destinato alla contemplazione dei segni divini. Il termine *auspicia* (da

---

[10] Sul simbolismo degli uccelli quale significato universale, v. R. GUÉNON, *La Lingua degli Uccelli*, in *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 56-62. Il rito della fondazione di Roma è narrato da Liv. I, 6, 3-4; I, 7, 1-3. Cfr. A. CARANDINI, *La nascita di Roma*, Torino, 1997, p. 248 ss.

aves-spicere = osservare gli uccelli) designa proprio questo atto fondamentale non solo nella vita religiosa ma anche in quella politico-militare, tant'è che i generali romani, prima di intraprendere una battaglia, prendevano gli *auspicia* per verificare, attraverso l'osservazione del volo degli uccelli, se la volontà degli dèi fosse propizia per il compimento di quella iniziativa militare in un certo tempo ed in un certo luogo[11].

Durante la seconda guerra punica e l'invasione dell'Italia da parte di Annibale, tutta l'arte del temporeggiare di Quinto Fabio Massimo - detto appunto il *Cunctator* - era fondata sulla scienza augurale, sulla distinzione fra tempi propizi e tempi infausti, sulla conoscenza del significato e dell'importanza della 'sospensione dell'azione', che nella tradizione estremo-orientale era definita come 'l'agire senza agire'[12].

Alla luce di tali considerazioni generali sul linguaggio tradizionale dei simboli, possiamo asserire che, sotto il profilo della realizzazione individuale, il corvo "messaggero del Sole" sta a significare che il percorso realizzativo personale va iniziato e sviluppato secondo tempi, ritmi, scansioni, che si basano sulla osservazione dei "signa", ossia le tracce visibili del volere divino e va compiuto in accordo con quel volere trascendente, sì da configurare la volontà umana come prosecuzione di quella divina.

Ciò ha relazione, probabilmente, anche con l'attenzione che i sacerdoti mitriaci dedicavano all'astrologia, come risulta, in modo inequivocabile, dalla documentazione epigrafica[13] e

[11] Sul collegio degli Auguri ed il rito dell'*auspicium*, v. P. CATALANO, *Contributo allo studio del diritto augurale*, Genova, 1960; G. DUMÉZIL, *La rel. rom. arc.*, cit., pp. 507-512.

[12] V. E. MONTANARI, *Nomen Fabium*, in *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma, 1976, p. 207 ss.; 216 ss.; S. ARCELLA, *I Fabi e la tradizione annalistica*, in *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana* (d'ora innanzi citato: *Ricerche*), a cura di G. FRANCIOSI, III, 1995, pp. 221-248.

[13] V. supra, par. 3.1., nt. 4.

come avremo modo di vedere meglio nel capitolo che segue. In altri termini, compiere determinate pratiche individuali in un certo tempo o in un altro, non era indifferente ai fini del risultato realizzativo spirituale, poiché occorreva giovarsi di benefiche influenze cosmiche presenti in determinati momenti e non in altri, sulla base sia dei signa costituiti dagli uccelli sia delle congiunzioni astrali. Si ricordi, inoltre, che il calendario romano era strutturato sui tempi della luna (la distinzione fra calende, none ed idi, secondo le fasi della lunazione) e che quindi, probabilmente, anche i ritmi lunari influivano sulla scelta dei tempi per i riti sia individuali che comunitari[14].

Sul piano della collocazione funzionale nell'ambito della gerarchia comunitaria, essendo quella di messaggero del Sole una funzione di servizio, di ausilio in favore sia di Sol che di Mithra, gli adepti che si collocavano in questo grado iniziale svolgevano una funzione ausiliaria, di inservienti - che è documentata in modo chiarissimo in varie sculture mitriache ove gli inservienti del sacro banchetto recano la maschera del corvo - a simboleggiare, probabilmente, la necessità, per il neofita, di spogliarsi da ogni forma di orgoglio personale, legato al senso dell'ego profano e terreno ed il compito di sviluppare quell'umiltà, quella consapevolezza della propria ignoranza della 'scienza sacra', requisito indispensabile per il riconoscimento della gerarchia sacerdotale e quindi per fondare il senso dell'obbedienza, della disciplina e del rispetto del segreto, elementi tipici di un culto mistèrico[15].

Oltre al senso dell'umiltà, il servire a tavola comportava, probabilmente, una prova di astinenza dai cibi destinati ai com-

[14] Sul rapporto fra rito e tempi della lunazione nella religione romana v. G. DUMÉZIL, *La rel. rom. arc.*, cit., p. 290 ss.; 478-493; L. ARCELLA (a cura di), *Il lavoro e la festa. Note al calendario romano arcaico*, Roma, 1992, p. 5 ss.

[15] A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 72-74. Per il grado di *Nymphos* documentazione in *CIMRM*, I, 268,1; 268 a; 299,6.

mensali, trattandosi verosimilmente di cibo consacrato per un pasto sacro e quindi riservato ai partecipanti al rito. Le prove di digiuno sono, del resto, attestate per altri Misteri classici - come quelli di Eleusi - e si inquadrano perfettamente nella logica di un percorso spirituale articolato in tappe e in gradi, coi relativi riti di passaggio.

Il lettore potrà notare che siamo in presenza di una precisa ed armonica concordanza fra il linguaggio simbolico e quello liturgico, fra livello realizzativo individuale e funzioni nell'ambito della struttura comunitaria, fra interiore ed esteriore, in cui tutto si riconduce ad un significato unitario e coerente su tutti i piani. È come se i Maestri di questi Misteri, attraverso il linguaggio figurativo e simbolico, insegnassero al neofita: *"Se vuoi entrare nel tempio dei Misteri del Sole, deponi, anzitutto, ogni orgoglio e riscopri l'umiltà nell'obbedienza e nel servizio per gli altri membri della comunità"*.

È una prova che richiede intelligenza, capacità di un pensiero più elevato rispetto all'orizzonte mentale dell'uomo profano. Non a caso il dio tutelare di questo grado è Mercurio-Hermes, il messaggero degli dèi, colui che, avendo le ali ai piedi, si collega all'elemento "aria", cioè, in termini di decifrazione del simbolo, alla capacità di un pensiero più spiritualizzato.

Questa prova era, però, solo il primo passo verso il processo di trasformazione interiore che, nel secondo grado, è simboleggiato dalla crisalide, il guscio da cui, poi, sorge la "farfalla" che spicca il volo.

6.3. *Nymphos*: la crisalide

Il vocabolo greco *nymphos* era adoperato solo nella lingua liturgica degli iniziati mitriaci; in greco antico esistevano i vocaboli *nymphios* (= sposo) e *nymphe* (= sposa), ma che significavano anche "larva" o "crisalide" dell'ape o della vespa. *Nymphos* è stato interpretato dal Merkelbach come la forma maschile di

nymphe, nel senso di larva e quindi tradotto come "larva maschile", anche se del significato di questo termine sono state date altre interpretazioni, nel senso di "fidanzato" o "sposo", ossia lo sposo della luce di Mithra, colui che sceglie di unirsi, per così dire, al dio. Tuttora, nella lingua degli zoologi, la larva dell'ape è chiamata "ninfa".

Porfirio[16] considera i significati delle parole ninfe, api, anime come compenetrantisi e interagenti.

Porph. De antro nymph. 18. *"...La stessa Proserpina*
era detta mielata dagli antichi,
che chiamavano altresì Ape la Luna,
la quale presiede alla generazione.
E l'esaltazione della Luna è il Toro: nascono da bovi infatti le api.
E le anime che sono progredite nella generazione si chiamavano
con lo stesso nome".

Le ninfe sono le forze mistiche, le intelligenze spirituali che esercitano il loro dominio sulle acque, mentre, più in generale, sono chiamate ninfe le anime che discendono dalle stelle per nascere sulla terra e sono chiamate api soltanto quelle anime che vivono rettamente e ritornano al firmamento delle stelle fisse dopo aver adempiuto alla volontà divina. L'impiego del vocabolo "api" si basa, in questo caso, su una analogia simbolica, essendo questi animali noti per la loro costante operosità in conformità alla loro natura e costituendo quindi un esempio di rettitudine.

Virgilio, nelle *Georgiche*, dice che le api sono parte della mente divina e respirano l'etere, cioè il cielo delle stelle fisse.

Verg. Georg., IV, 220-221. *"His quidam signis*

---

[16] PORPH., *De antro nymph.*, 18.

atque haec exempla secuti/
esse apibus partem divinae mentis et haustus/
aetherios".

("Questi segni taluno guardando e poi questi esempi in sé riprendendo disse che l'api fan parte di mente divina, che hanno dell'etere eterno il respiro"). Il poeta continua poi con l'insegnamento dell'ascesa dell'anima nel *post-mortem*; il divino compenetra tutto, tutte le forme viventi traggono da lui la vita.

Verg. Georg., IV, 225- 227. *"scilicet hunc reddi deinde*
ac resoluta referri/
omnia, nec morti esse locum, sed viva volare/
sideris in numerum atque alto succedere caelo"

("Per questo tutto torna a lui non appena si disgrega; non c'è morte, la parte vivente vola tra le stelle per poi salire nell'alto dei cieli"). Nell'*Eneide* (VI, 707-709), Virgilio stabilisce un'analogia fra le anime in esilio (dal cielo, quando sono sulla terra) e le api. Aristotele ritiene che le api siano divine, siano cioè compenetrate da una presenza sacra che infonde loro l'operosità per secernere il miele.

Nella sua opera sulla zoologia, Aristotele scrive: *"Le* psychai *(farfalle) nascono dalle larve... Queste sono all'inizio più piccole di un grano di miglio; quando crescono diventano vermi e dopo tre giorni piccole larve. Poi crescono ancora e piano piano mutano il loro aspetto diventando quindi crisalidi e, sebbene abbiano un guscio duro, si muovono se vengono toccate. Dopo poco tempo il guscio si rompe e volano via animaletti con le ali che chiamiamo* psychai *(farfalle)"*[17].

Va notato che, nel greco antico, si adopera lo stesso vocabolo per indicare le anime e le farfalle, secondo un simbolismo analogico in cui questi volatili, essendo capaci di staccarsi dalla

[17] Aristotele, *Opere, 5, Riproduzione degli animali*, III, 758 b-759 a (sulle larve); III, 10, 759-761a (sulle api). Ed. BUL, Bari, 1990².

terra e di muoversi nell'aria, sono visti come manifestazioni del divino. Il *nymphos* è quindi quell'adepto che mette in atto un processo di metamorfosi interiore per cui da "verme" (= l'essere legato alla terrestrità, alle passioni ed agli istinti) passa allo stato di crisalide (= il guscio, lo stato di chiusura, di isolamento e preparazione) per propiziare la nascita di quell'ape o "farfalla" (= la capacità in atto dell'anima di spiccare il volo, di svincolarsi dagli attaccamenti terreni).

Alla luce di tali considerazioni, si chiarisce il senso del saluto rituale col quale gli iniziati a questo grado venivano accolti: *"Sii lodato nymphos, sii lodato, o nuova luce!"* ove la nuova luce allude appunto a quella preliminare chiarificazione e preparazione interiore necessarie per la consacrazione a questo grado. Il passaggio al secondo grado doveva quindi presupporre il superamento di alcune prove, esperienze atte a creare un "guscio", per così dire, una condizione propizia per la successiva evoluzione interiore. Il simbolo del serpente, che in molte raffigurazioni è associato a questo grado, rientra nel medesimo ordine di idee, trattandosi di un animale che subisce una metamorfosi nel momento in cui sguscia dalla vecchia pelle ed assume quella nuova. Tale simbolo ha una *polivalenza di significati*, poiché nell'ambito dei "quattro elementi" rappresenta l'elemento "terra"; questo aspetto è complementare rispetto agli altri contenuti, poiché il *nymphos* è comunque un grado iniziale ed il guscio - da cui poi nascerà la farfalla o l'ape - è comunque collegato alla terra.

La rappresentazione più significativa del secondo grado è stata considerata quella di *Eros* e *Psyche* nel Mitreo di Capua[18], ove *Psyche* - figura robusta e adulta - è guidata da un *Eros* fanciullo con la fiaccola innalzata, venendo assimilata al *nymphos* che viene consacrato[19]. Questa lettura si basa sulla presenza

[18] R. Merkelbach, *op. cit.*, fig. 27, p. 352. Per una visione d'insieme sul tema specifico, v. Id., *op. cit.*, pp. 114-115.
[19] Id., *loc. cit.*

delle ali per entrambe le figure e quindi su una associazione di idee fra le ali di *Psyche* e di *Eros* e quelle della farfalla.

Pur riconoscendo l'affinità fra questi simboli, siamo tuttavia propensi a ritenere che il rilievo di *Eros* e *Psyche* racchiuda, figurativamente, un insegnamento generale che veniva sì appreso nell'accedere al secondo grado, ma che era valido e comune a tutti i gradi della gerarchia misterica; esso riguardava la centralità dell'*Amor* - inteso nel senso "alto" della parola - per l'evoluzione spirituale del seguace di Mithra, base e spinta indispensabile per avvicinarsi al Padre Sole e, poi al "cielo delle stelle fisse", simboleggiato dall'ottavo riquadro della scala del mitreo di Felicissimo.

Senza l'*Amor* per la Bellezza trascendente, senza questo fuoco interiore che sottilmente alimenta l'Amore per una dimensione sovrannaturale, non è possibile "spiccare il volo" e ascendere lungo i sette stati simboleggiati dagli dèi planetari.

Concorda pienamente con tali valori spirituali l'associazione fra questo grado e la dea Venere quale divinità protettrice, come si evince dal diadema della dea nel mitreo di Felicissimo ad Ostia, nonché dalle statue di questa divinità rinvenute nel mitreo di S. Prisca a Roma e in quello di Emerita. Venere-Afrodite, quale dea dell'Amore, rimanda al senso di questo Amore mistico, di questo slancio fervido e vibrante che deve ridestarsi nel cuore dell'adepto ai Misteri.

La via da percorrere per incontrare il Sole interiore è una via che richiede Amore, senza del quale non si hanno buoni frutti.

Solo coltivando questa disposizione interiore, il seguace di Mithra può essere pronto per divenire un soldato del dio solare, impegnato nella battaglia fra la Luce e le Tenebre, dentro e fuori di sé, che è, poi, il senso complessivo della vita terrena secondo questo insegnamento spirituale.

L'Amor mistico prepara dunque al combattimento, in senso sacrale ed esoterico, in nome del dio della Luce.

6.4. - *Miles*: il soldato della Luce

La consacrazione al grado di *Miles* è un rito descritto da Tertulliano nella sua opera *De corona militis*, con toni da cui traspare un misto di rabbia e di ammirazione per questi misteri solari.

Tert. De cor. mil. 15. "*Vergognatevi voi commilitoni* - scrive rivolgendosi ai soldati cristiani - *anche se non dovrete essere giudicati secondo lui ma secondo qualche miles di Mithra! Se costui viene ordinato nella grotta, e cioè in quella rocca delle tenebre, e se la corona gli viene tenuta innanzi (come premio) e facendo ciò gli viene offerta la spada, scimmiottando così il nostro martirio, quando dunque gli viene imposta la corona, alzi la mano a impedire quel gesto e si tolga così quel diadema per portarlo semmai sulle spalle e proferisca "Mithra è la mia corona" e da quel momento in poi rifiuti ogni incoronazione. Sia questo il suo segno di distinzione e gli serva di conferma quando dovrà provare di adempiere ai sacri obblighi(di iniziato); e lo si creda sul fatto che egli sia un miles di Mithra quando rifiuterà la corona e affermerà che la corona appartiene al suo dio. Da questo riconosceremo l'astuzia geniale del diavolo, che si è appropriato delle nostre cerimonie sacre per confonderci con la fedeltà dei suoi seguaci e per poi (al tempo del Giudizio universale) giudicarci*"[20].

Qui l'autore cristiano, trascinato dalla sua vis polemica, dimentica di considerare che il culto iranico di Mithra era già molto antico, risalente a migliaia di anni addietro, il mitraismo romano costituendo una innovazione religiosa che, con tutte le sue specificità, si innesta comunque su un sostrato iranico. L'accusa di appropriazione delle cerimonie cristiane non sembra, pertanto, storicamente fondata, essendo semmai i Vangeli a risentire - come meglio vedremo in seguito - anche dell'in-

20 Tert., *De corona militis*, 15 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. LXX, Tertulliani Opera, Vienna-Lipsia, 1942).

fluenza religiosa iranica[21].

Ciò che resta rilevante di tale testimonianza riguarda, comunque, lo svolgimento della consacrazione del *miles*, che trova precisa conferma in un affresco parietale del mitreo di Capua, ove l'iniziato è rappresentato nudo e inginocchiato, con la spada sottratta all'avversario col quale ha combattuto. Alle sue spalle un servitore con la veste bianca (simbolo di purezza) giunge per incoronarlo; a sinistra di queste figure l'affresco è andato distrutto, ma è probabile che fosse raffigurato il *Pater* che invitava l'iniziato a deporre la corona e ad asserire solennemente "Mithra è la mia corona".

In questo rito Mithra si profila nel suo aspetto esoterico, di lato interno del culto pubblico solare del *Sol Invictus*; egli è il sole interiore, la mistica "corona di luce" che l'iniziato ridesta in sé stesso, dopo aver rinunciato alle corone del mondo.

Sulla parete di un'ara mitriaca in Inghilterra, presso il Vallum Hadriani[22], è scolpita in rilievo una corona, nel cui centro si legge l'iscrizione "DEO", con evidente riferimento all'offerta al dio dei Misteri della corona materiale (simbolo dei poteri terreni) per aprirsi alla "corona radiante", al "cerchio di luce", simbolo e segno delle conquiste spirituali.

Qui è evidente tutta l'influenza che la spiritualità iranica ha esercitato sul mitraismo romano: Mithra quale "corona radiante", rimanda allo *xvarenāh*, a quella "gloria di luce" che, al tempo degli Achemenidi, si riteneva essere il fondamento sovrannaturale della regalità persiana. Il soldato che rinuncia alla corona materiale per aprirsi a quella interiore e luminosa è un uomo impegnato in una lotta metafisica e storica, cosmica e umana al tempo stesso, fra la Luce solare e le Tenebre. Siamo

[21] V. infra, par. 12.2.

[22] R. MERKELBACH, *op. cit.*, Fig. 86 a, p. 402; A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 74-78. Documentazione in *CIMRM*, I, 299, 7; 480, 5; II, 1232; 1234. Cfr. a. A. Epig., 1912, n. 281.

in presenza di una concezione della vita e del mondo che affonda le sue radici anche nella spiritualità di Zoroastro e che avrà, come vedremo, una sua influenza sullo stesso cristianesimo e, quindi, sulla cultura occidentale nel suo insieme. Tutta la concezione della *militia Christi*, che già affiora in Tertulliano, risente di questa influenza iranica, seppur simulata da uno spirito di faziosità anti-pagana che è tipica della letteratura cristiana dei primi secoli.

Per completare l'esame di questo grado mitriaco, segnaliamo che nel mosaico della "scala dei 7 pioli" di Ostia, i simboli del *Miles* sono un elmo, una lancia e un berretto frigio.

I primi due rappresentano il soldato, il cui dio tutelare era Marte, dio della guerra, che gli antichi ponevano in rapporto col segno zodiacale dello scorpione[23], animale raffigurato nella tauromachìa nell'atto di afferrare i genitali del toro sacrificato.

Abbiamo, in questo caso, un esempio tipico di ambivalenza del simbolo, come già in precedenza per quello del serpente. Lo scorpione che afferra i genitali taurini rappresenta il pericolo del riaffiorare e del prevalere della natura inferiore dell'uomo, proprio nel momento in cui, sacrificato il proprio elemento taurino, si nasce a nuova vita e dovrebbe compiersi la trasformazione interiore.

Esso simboleggia, al tempo stesso, la capacità, di cui l'iniziato deve essere dotato, di adoperare a proprio beneficio (nel senso di elevazione interiore) le forze della natura inferiore, reimpiegandole nella direzione dell'ascesi, opposta a quella di consueto seguìta dall'uomo profano. La battaglia del *miles* di Mithra si svolge, dunque, anzitutto nel suo spazio interiore e, contestualmente, fuori di sé, nell'adempimento dei suoi obblighi rituali, nel testimoniare con la sua condotta la validità del culto mistèrico, nell'adempimento dei suoi doveri al servizio

[23] R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 101. Per il rapporto Fra Marte e Scorpione, v. MANILIUS, II, 443 *"Pugnax Mavorti Scorpios haeret"*.

dell'Impero come legionario, funzionario o in altro ceto professionale. La spiritualità guerriera, dal suo nucleo mistèrico, si riverbera sul piano esterno, nell'etica, nelle relazioni sociali, nella cultura dei doveri.

Questo senso guerriero-sacrale della vita va coltivato fino a sviluppare una particolare intensità di forza interiore, purificata da tutte le preliminari preparazioni dei primi tre gradi. L'iniziato procede così al passaggio al grado di leone (*Leo*) i cui appartenenti occupano un ruolo centrale nella liturgia comunitaria.

6.5. *Leo*: lo sviluppo del fuoco interiore

Abbiamo già illustrato l'importanza, nella liturgia mitriaca, della processione dei *Leones* (par. 5.6.) e il rilievo documentario dell'iscrizione del mitreo di S. Prisca, da cui si evince l'offerta dell'incenso sull'ara ardente, il rapporto specifico che gli iniziati di questo grado hanno col fuoco rituale, nonché la consonanza del mitraismo occidentale con la lingua sacra latina e la tradizione virgiliana[24]. Sul rilievo di Konjic in Bosnia-Erzegovina (l'antica Dalmatia), si vede un seguace di Mithra che indossa la maschera da leone, traccia iconografica di cerimonie in cui ci si immedesimava nelle forme e nel "senso animico" dell'animale (la forza, l'energia, l'attitudine dominatrice), secondo pratiche di probabile ed antica risalenza sciamanica[25].

Da Carnuntum proviene una statua che rappresenta il leone e statue simili sono state spesso rinvenute in varie località[26].

A Sentinum, in Italia centrale, un'epigrafe contenente un

[24] ID., *op. cit.*, pp. 124-126 e fig. 148 p. 463. Cfr. C. Aloe Spada, *Il leo nella gerarchia dei gradi mitriaci*, in *M. M.*, cit., pp. 639-648.
[25] ID., *op. cit.*, Fig. 141, p. 457. L'iscrizione sottostante a questo rilievo è in *CIL*, III, 14617. Sulla concezione e le pratiche dello sciamanesimo v. M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, tr. it. Roma, 1992.
[26] Per le sculture mitriache raffiguranti il Leone v. R. Merkelbach, *op. cit.*, Fig. 65, p. 382;

lungo elenco di iniziati qualifica un adepto col titolo di *Pater leonum*; gli affiliati a questo grado avevano, dunque, una loro gerarchia interna, le loro guide sacerdotali e i loro specifici rituali. *Leonteum* era il tempio ove si riunivano esclusivamente gli appartenenti al grado di *leones*, come è risultato da un 'epigrafe scoperta a San Gemini in Umbria. Entrando nello specifico dell'esperienza misterica del leone, disponiamo della testimonianza di Porfirio, il quale descrive il rito di consacrazione durante il quale il *Pater* spalma le mani del nuovo *leo* col miele, cui si attribuiva un potere di purificazione.

Porph. De antro nymph. 15. "*I teologi adibiscono il miele a molti e diversi simboli. Esso possiede infatti la virtù purgativa e conservatrice. Le cose si mantengono incorrotte per opera del miele e le vecchie piaghe si purgano col miele, che altresì sa di dolce al palato, raccolto nei fiori dalle api che hanno origine bovina. Perciò a coloro che vengono iniziati ai misteri Leontici le mani vengono deterse col miele in luogo dell'acqua, e s'ingiunge loro di averle nette da ogni male o danno, e altresì l'iniziato si lustra con fuoco purgativo in un rito particolare, scansando l'acqua come opposta al fuoco. Pertanto si purgano la lingua da ogni peccato mediante il miele*".

Porph. De antro nymph. 16. "*Quando al custode delle messi, Mitra, si offre miele, nel simbolo è impressa la facoltà di custodire o conservare. Sicché a molti piacque di interpretare come miele l'ambrosia o nettare che il poeta fa instillare nelle narici dei morti a salvaguardia della corruzione, essendo miele il cibo degli dèi*".

In un'iscrizione di Novae in Mesia, si legge il soprannome *Melichrisus*, ossia «unto col miele», a conferma della testimonianza di Porfirio e segno, peraltro, della regola consistente

A. Von Pronay, *op. cit.*, pp. 77-80. Per le più recenti ricerche sul grado del *Leo*, v. R Rubio Rivera, *El leonteum de la inscriptiòn de San Gemini, sede de los leones mitraicos*, in *Homenaje Blazquez*, III, 1996, Madrid, pp. 319-329.

nell'assegnare un nuovo nome all'iniziato pervenuto al grado di *Leo*,[27] a simboleggiare la nascita del nuovo essere destato a nuova vita, in ciò venendo confermata una caratteristica comune a molteplici tradizioni iniziatiche. Questo dato è importante anche sotto un diverso profilo, concernente la differenza fra i primi tre gradi e quelli successivi; soltanto al 4° grado il miste riceveva un nuovo nome, quando cioè si apprestava ad accendere il fuoco rituale, a curarne la continuità, ad alimentarlo con l'incenso.

Nelle iscrizioni del mitreo di S. Prisca, a corredo delle raffigurazioni della processione dei *leones*, sono riportati soprannomi quali *Niceforo* (portatore di vittoria), *Theodoro* (colui cui il dio ha donato molte qualità), *Febo* (altro nome di Apollo, dio della luce), *Gelasio* (colui che sorride sempre).

Tali *signa* o soprannomi confermano l'influenza ellenistica sull'originario culto mitriaco e sottolineano la visione gioiosa dell'esperienza spirituale, poiché la scoperta della "Luce", per così dire, suscita gioia e fiducia nel proprio destino.

Dall'osservazione della scala dei 7 pioli di Ostia sappiamo che Giove era il dio protettore di questo grado, la folgore essendo il suo attributo simbolico[28]. Notiamo, per inciso, che tale simbolo è universale, ritrovandosi, anche, ad esempio, nell'iconografia religiosa tibetana, allorché si rappresenta il Buddha nelle sue varie manifestazioni, che stringe la folgore (*vajra*) nella mano destra[29]. Essa è l'attributo di varie divinità sovrane, da Zeus ad Odhin, fino a Indra e Varuna, come si evince dagli inni del *Rig-Veda*.

La folgore, come simbolo di luce e di potenza, allude ad una esperienza di illuminazione interiore, al passaggio ad un superiore livello di coscienza.

[27] ID., *op. cit.*, pp. 128-129, per quanto riguarda i nomi iniziatici.
[28] ID., *op. cit.*, pp. 127-128.
[29] N. NORBU, *Il cristallo e la via della luce*, Roma, 1987, Tav. 3; Tav. 10 con commento dell'Autore alle illustrazioni.

In altri rilievi mitriaci, viene rappresentata l'aquila che stringe la folgore con gli artigli e siede sul globo cosmico; si ritorna, così, al simbolismo degli uccelli, alla loro sacralità e riscontriamo un ulteriore elemento di integrazione con la Tradizione romana, l'aquila essendo il vessillo delle legioni e dell'Impero, simbolo di un potere dall'origine sacrale[30].

In rapporto ai quattro elementi dell'universo, il leone, quale simbolo di forza, è connesso all'elemento "fuoco", già presente nel grado di *Miles* e preparato dalla coltivazione interiore dell'*Amor* nel secondo grado, ma ora particolarmente accresciuto e rinvigorito[31]. E non è accidentale che siano proprio i *Leones* a bruciare l'incenso sull'ara ardente, alimentando così, simbolicamente e concretamente, il Fuoco sacro del tempio mitriaco, quasi a voler sottolineare il loro rapporto sia col fuoco fisico che con quello interiore.

Folgore, aquila, fuoco, sovranità celeste, principio olimpico (Giove): è tutto un linguaggio simbolico che denota il transito ad una dimensione più elevata e più intensa del percorso mistèrico. Questo "Leone", dotato della forza spirituale necessaria, può ora affrontare il viaggio iniziatico, essendo illuminato da una guida che reca la fiaccola abbassata, allusione trasparente alla "porta degli Inferi", al mondo sotterraneo da scoprire, conoscere e superare.

6.6. - *Perses*: l'affiliato "persiano"e la "discesa agli Inferi"

Sulle raffigurazioni della tauromachia il rappresentante del *Perses* - quinto grado della scala mistèrica - è *Cautopàtes*, il

[30] V. J. EVOLA, *Simboli della Tradizione occidentale*, Genova, 1976, p. 81 ss..
[31] Il rapporto leone-fuoco è particolarmente evidente sotto il profilo astrologico, su cui v. A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 78-80.

tedoforo che reca la fiaccola abbassata ed indossa un abbigliamento conforme all'uso nazionale persiano[32]. Egli porta spesso un arco e la faretra o un bastone pastorale[33]. *Hesperus* è la forma latina del suo nome[34].

A *Cautopàtes* è legato il simbolo della civetta - sacra a Minerva - che vigila nella notte, o anche l'usignuolo, che pure veglia e canta durante le ore notturne[35].

La dea Luna è il nume tutelare di questo grado di iniziazione[36], ossia l'astro che splende durante la notte, alla quale, come si vede, il simbolismo mitriaco del *Perses* rinvia costantemente.

La torcia rivolta verso il basso allude alla "porta degli Inferi", al mondo sotterraneo, discendere nel quale rappresenta un passaggio imprescindibile nel percorso iniziatico, di cui troviamo esemplari rappresentazioni poetiche nell'Eneide di Virgilio[37] e, prima ancora, nell'*Odissea* di Omero[38].

La discesa nel mondo sotterraneo, letta *"sub specie interiorizzati"*, può interpretarsi come il processo di autoconoscenza di tutto quel mondo psichico che sfugge al controllo del principio cosciente e noto agli Antichi sotto forma di démoni che talvolta dominano l'uomo[39]; negli insegnamenti esoterici sia occidenta-

[32] Per l'arte mitriaca su Cautopàtes v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, Figg. 101; 107; 110, rispettivamente pp. 417; 423; 425; A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 80- 81.
[33] R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 133
[34] ID., *loc. cit.*
[35] ID., *loc. cit.* Per l'arte mitriaca su questi simboli, v. ID., *op. cit.*, Fig. 163, p. 475; Fig. 36, p. 360; Fig. 135, p. 451.
[36] V. ID., *op. cit.*, Fig. 38, p. 361 sul simbolo della falce lunare.
[37] *Verg. Aen.*,VI (Ed. Fondazione L. Valla, Milano, 1979, pp. 67-130. V. il commento al VI Canto, p. 209). Per un approfondimento, in chiave esoterica "tradizionale" del VI Canto dell'*Eneide*, cfr. E. MINGUZZI, *La missione dell'Impero nel VI Canto dell'Eneide*, in *"Il sacro in Virgilio"*, Atti del Convegno Virgiliano (Messina, 1981), in *Arthos*, pubblicazione periodica semestrale di cultura e indirizzi tradizionali, n.20, Pontremoli, dicembre 1983, pp. 28-35 e, in particolare, pp. 30-32 sul "Sapere Iniziatico nella Saturnia Tellus".
[38] Hom., *Odissea*, XI. Come è noto, tutto il libro XI è dedicato al viaggio di Ulisse nell'oltretomba (Ed. Fondazione L. Valla, Milano, 1983[1], pp. 95-144). Cfr. il commento a cura di A. HEUBECK, pp. 259-309).
[39] Sul punto v. supra, par. 5.4.7.

li[40] che orientali[41] - che, sebbene con diverse formulazioni, esprimono i medesimi significati - ci si riferisce al "corpo astrale". Questo mondo "senza luce" (a - stron), questo "sommerso" psichico di cui il seguace di Mithra deve prendere consapevolezza e che deve dominare, è raffigurato anche dall'oscurità della notte; il miste deve essere vigile, presente a sé stesso, nel mentre entra in questo mondo oscuro, così come la civetta e l'usignuolo sono svegli nelle ore notturne.

Tale viaggio nelle "ore della notte" non può che essere sotto la protezione della dea Luna, l'astro che illumina le tenebre.

Al *Perses* è attribuito anche il simbolo della chiave[42]; l'iniziato a questo grado è colui che ha "trovato la chiave" per la *"descensio ad Inferos"*, ha raggiunto la chiara coscienza dell'itinerario da seguire per entrare in quel mondo. Si consideri, al riguardo, che le chiavi, nella tradizione religiosa romana, erano i simboli di Giano - dio degli inizi e delle iniziazioni - e rappresentavano il potere di aprire le due porte, quella dei Cieli e quella degli Inferi[43].

Se tutti questi simboli compongono, dunque, un insieme armonico, come i tasselli di un mosaico, meno agevole - e proprio per questo più stimolante - è cogliere il rapporto fra questo simbolismo "notturno" e le raffigurazioni del *Perses* (con

[40] Sulla dottrina del corpo astrale nell'esoterismo occidentale v. R. STEINER, *La scienza occulta nelle sue linee generali*, tr. it. Milano, 1996, pp. 44-65.
[41] Si veda, in particolare, la concezione buddista degli "aggregati", che rientrano in quel mondo psichico che, nella sua meccanicità sfugge, ordinariamente, al principio cosciente. V. supra, par. 5.4.7., nt. 43.
[42] V. il mosaico del mitreo di Felicissimo in R. MERKELBACH, *op. cit.*, Fig. 107 p. 423; ID., *op. cit.*, p. 134 ss. per l'analisi complessiva.
[43] Il simbolismo di Giano è approfondito da MACR., *Sat.*, I, 9, 1-7 (sul nome di Giano); I, 8, 8-9 (sulle raffigurazioni del dio); I, 7, 19-24 (per il regno di Giano), I, 9, 14-16 (epiteti del dio); I, 9, 5-7 (sulla corrispondenza Giano-Apollo); I, 9, 17, 42 (su *Ianus pater*); I, 9, 17-18 (sul tempio di Giano). V. anche R. GUÉNON, *Alcuni aspetti del simbolismo di Giano*, in *Simboli della scienza sacra*, cit., pp. 117-122.

l'arco e la faretra), il quale, scoccando la freccia verso il cielo di pietra - secondo la concezione mitologica e cosmologica persiana[44] - fa sgorgare la pioggia, che un pastore raccoglie fra le mani. Sono numerose, sia in Italia che lungo le frontiere dell'Impero, le raffigurazioni mitriache di questa scena, ove Mithra - *Perses*, donatore della pioggia e, quindi, dell'"acqua di vita ", corrisponde, all'iniziato del 5° grado[45].

Questo linguaggio simbolico e sintetico (dal greco *sum-bállo* = unisco), deve parlare al nostro intuito, ossia alla nostra capacità di andare in profondità, di comprendere, per diretta evidenza, il senso interno delle figurazioni e l'"ordine di idee" ad esse sotteso.

Il significato complessivo di questo universo simbolico potrebbe essere il seguente: *"Se scendi nel tuo mondo sotterraneo, lo conosci e lo domini, allora passerai da uno stato di pietrificazione (= il cielo di pietra) a quello di fluidità interiore, di fluenza dell'energia vitale, come l'acqua piovana. Sarai come l'arciere che, scoccando la freccia, coglie il bersaglio".*

Qui occorre ricordare che tuttora, in varie tradizioni orientali, l'arte del "tiro con l'arco" ha il valore di una disciplina interiore e non di un semplice sport, al punto da essere una particolare modalità applicativa dello Zen giapponese e da costituire l'oggetto di uno specifico insegnamento di ordine etico e spirituale[46]. Nel mondo antico, inoltre, gli arcieri persiani erano particolarmente rinomati per la loro abilità, per cui il simbolo dell'arco si addice particolarmente ad un grado come quello del *Perses*.

[44] Sulla concezione del "cielo di pietra" v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 136-138 che si sofferma sulla cosmologia persiana.
[45] Per l'arte mitriaca sul *Perses* che fa sgorgare l'acqua dal cielo di pietra, v. ID., *op. cit.*, Fig 138, p. 426. Il rapporto fra Mitra e le acque è analizzato da F. SCIALPI, *Mitra nel mondo naturale. Un dio grande e amico*, cit., in *M. M.*, cit., p. 811 ss. e, in particolare, pp. 827-828.
[46] D. T. SUZUKI, *Saggi sul buddismo Zen*, tr. e intr. di J. Evola, Roma, 1975.

Il "centrare il bersaglio", nel tiro con l'arco, è il frutto di tutta un'autodisciplina e di un'auto-educazione imperniata sulla presenza vigile e rilassata, per cui il risultato esteriore corrisponde ad un equilibrio interiore, l'interiore e l'esteriore concordando armonicamente in una visione unitaria, in cui i vari piani - l'"alto" e il "basso" - hanno fra loro precise corrispondenze.

Ed allora possiamo anche intuire la tipologia di prove che connotavano questo grado. L'iniziazione avveniva di notte e, forse, le prove concernevano la capacità di compiere determinati atti nonostante l'oscurità e quindi, per così dire, "vincendo la notte"; probabilmente si trattava di altre esperienze richiedenti capacità di coraggio, come, ad esempio, il percorrere un itinerario pericoloso, accidentato, nell'oscurità della notte. Forse il rito di passaggio a questo grado comportava anche una prova di tiro con l'arco, intesa nel senso illustrato poc'anzi. L'ipotesi ci appare plausibile, considerando la provenienza legionaria, quindi militare, di gran parte degli affiliati di Mithra, ai quali dunque si chiedeva di dimostrare il loro valore, in un contesto sacrale e mistèrico.

La comunità mitriaca riproduceva alcuni tratti tipici delle "società di uomini" studiate anche dall'etnologia e risalenti a culture preistoriche; esse erano connotate da una ritualità di tipo guerriero e da riti di passaggio per accedervi.

E poiché il *Perses* aveva la chiave della porta degli Inferi, sul piano della manifestazione terrena aveva, come è stato già da altri ipotizzato[47], il compito di *Custos* del tempio, era colui che deteneva la chiave per aprire la porta rituale della cripta. Si consideri che il tempio mitriaco era un tempio sotterraneo, un luogo illuminato dalle torce e che quindi questo ambiente religioso si addiceva particolarmente al simbolismo " notturno" del

[47] R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 134.

5° grado. Alla porta degli Inferi segue la porta dei Cieli, alla discesa segue l'ascesa, secondo un insegnamento costante in tutte le tradizioni sapienziali, fino al Medio Evo.

Il custode della chiave del mondo oscuro deve compiere il passaggio che lo avvicini alla Luce del Sole.

6.7. *Heliodromos*: il Corriere del Sole e la "porta dei Cieli"

Nel mosaico della "scala a 7 pioli" del mitreo di Felicissimo, i simboli del 6° grado sono: la corona a sette raggi, la torcia innalzata e la sferza del condottiero del carro.

La corona a sette raggi simboleggia il Sole - dio tutelare di questo grado - ed il numero dei raggi è una cifra mistica, presente in molte tradizioni iniziatiche (a partire dal pitagorismo), secondo le quali ogni pianeta irradia una peculiare vibrazione sonora e i rapporti fra queste diverse qualità di vibrazione sono espressi da valori numerici[48].

Sette sono i pianeti cui sono collegati i sette giorni della settimana, sette i colori dell'arcobaleno che esprimono ciascuno una particolare intensità di luce.

Il sette è un numero che esprime, dunque, una legge d'armonia cosmica, un equilibrio che si manifesta sotto molteplici aspetti, dai ritmi della luce ai pianeti (che, per gli Antichi,

[48] V. R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 143-148. Sulla corrispondenza fra pianeti, note musicali, colori e metalli v. ID., *op. cit.*, pp. 245-264. Sul rapporto fra lettere sacre, numeri, parti dell'Universo e organi del corpo umano, v. R. GUÉNON, *La Scienza delle lettere*, in *Simboli della Scienza sacra*, cit., pp. 50-55, con particolare riferimento alla concordanza fra l'esoterismo islamico e il pitagorismo. Sulla dottrina pitagorica dei numeri sacri v. ID., *La Tetraktys e il quadrato di quattro*, in *Simboli della scienza sacra*, cit., pp. 99-103. Nel Novecento l'insegnamento pitagorico è stato approfondito, in varie opere, da A. REGHINI, del quale, in tempi recenti, è stata edita una raccolta dei suoi scritti (*Paganesimo, pitagorismo, massoneria*, Furnari, 1986). Per un approfondimento della figura e dell'opera del Reghini, cfr. R. DEL PONTE, *Il movimento tradizionalista romano nel Novecento*, Scandiano, 1987, pp. 27-31.

erano dèi planetari che si estrinsecavano in una forma fisica) fino agli stessi ritmi del tempo. Essere sotto la protezione di un dio che emana sette raggi vuol dire, dunque, entrare in consonanza interiore con questa ritmicità cosmica, realizzando la corrispondenza fra micro e macrocosmo.

La corona rimanda a quella radice KRN di cui abbiamo già parlato (par. 5.3.) che racchiude l'idea di 'potere' e di 'elevazione' - ossia il potere interiore dell'ascesi - e che è anche la radice di Kronos-Saturno, dio dell'età aurea.

La torcia rivolta verso l'alto indica la direzione spirituale ascendente e quindi la "porta dei Cieli", collegandosi così al tedoforo *Cautes* che, nel mitreo di Capua, è raffigurato in un dipinto parietale, *sul lato orientale del tempio, con la torcia sollevata, accanto ad un'ara ardente sulla parte sinistra, e ad un gallo su quella destra dell'affresco, a simboleggiare la connessione fuoco rituale - fuoco solare nel momento delle prime luci dell'alba, quando il gallo canta ed annuncia la nuova luce*.

La sferza del condottiero del carro rimanda a numerosi rilievi mitriaci[49] in cui il "Persiano" sale verso il dio del sole sul carro solare e deve quindi sferzare i cavalli - simboli delle varie anime che compongono la struttura psichica dell'essere umano secondo l'insegnamento platonico[50] - per riunirsi col suo Principio divino, cioè con la sua origine. In altri termini, il "Persiano", per divenire *Heliodromos*, deve compiere questa ascesa, avendo la capacità di domare l'anima concupiscibile e quella irascibile. La sferza, quale attributo del 6° grado, rappresenta questa capacità di auto-dominio già acquisita.

Possiamo dunque intuire il senso interno complessivo di

[49] La documentazione illustrativa è cospicua in R. MERKELBACH, *op. cit.*, con numerosi e dettagliati commenti. V., in particolare, Figg. 49-50- 52- 88- 90-111-136-139-164: V. a. *CIMRM*, I, 299,10; 480, 2.

[50] PLATONE, *Fedro*, 274 b-d; ID., *Timeo*, VII, 89 b; 90e; 91. Il raffronto fra il passo platonico e la scultura del mitreo di Capua è in MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 114-115 che poi si sofferma (pp. 272-284) sulle affinità fra mitraismo romano e dottrina platonica.

questo linguaggio simbolico.

L'ascesa dal 5° al 6° grado doveva probabilmente comportare, sul piano individuale, un rito invocatorio della Luce del Sole interiore, un rito i cui contenuti dovevano essere probabilmente affini ad alcuni passi del rituale del "papiro magico" di Parigi, in particolare alle formule invocatorie del terzo *logos*, in cui l'operatore rituale si rivolge al *"Signore di Luce, Bellezza di Luce, Gloria di Luce"*.

L'iniziazione al grado di *Heliodromos* avveniva, verosimilmente, quando cantava il gallo, alle primissime luci dell'alba, poiché l'iniziando doveva entrare in sintonia col senso animico dell'apparire della Luce. *Cautes* era la guida invisibile che l'iniziando recava nel suo cuore, una sorta di "angelo custode", protettore e 'guardia' del suo cammino.

Il rito era celebrato dal *Pater* che poneva la corona coi raggi sul capo dell'affiliato, dopo che questi aveva deposto il berretto frigio che indossava nel grado precedente. Ora poteva portare la corona, dopo avervi rinunciato nell'ordinazione al 3° grado, quando aveva esclamato "Mithra è la mia corona!". La corona del 6° grado non è, però, quella del potere mondano ma la corona-raggiera, simbolo dei raggi solari, a significare l'apertura dell'iniziato alla Luce del Sole spirituale.

Il "Corriere del Sole" è anche colui che inizia i corvi al grado di *Nymphos*, come si evince dal rilievo di Capua ove *Eros* alato, con la torcia sollevata, guida *Psyche*, una figura priva, in questa rappresentazione, di caratteristiche femminili, che allude al *Nymphos* nell'atto di sollevare un lembo della veste, simbolo di denudamento dell'io e di semplificazione interiore.

Questo "affiliato della Luce" giunto al 6° grado, ha la dignità sacerdotale per partecipare al banchetto rituale col *Pater*, rito che rende nuovamente attuale la vicenda mitica - rappresentata in molte raffigurazioni - in cui Mithra banchetta con il dio Sol dopo aver sacrificato il toro.

I Corvi, intanto, servono a tavola il cibo da cui - come già

abbiamo detto - hanno forse l'obbligo di astenersi, trattandosi di un cibo destinato ad un pasto rituale e quindi consacrato e riservato ai commensali, gli iniziati del 6° e del 7° grado, che banchettano gioiosamente e ritualmente; l'esperienza dell'elevazione spirituale è, infatti, un'esperienza gioiosa, l'aprirsi ad un modo nuovo di affrontare la vita, illuminato dall'incontro col Sole spirituale.

6.8. - *Pater*: la guida della comunità

Nel santuario mitriaco di Dura-Europos, in Mesopotamia, si ammirano gli affreschi che rappresentano i patres in abiti persiani seduti sui troni e che reggono con la mano destra lo scettro del mago e con quella sinistra una pergamena, simbolo della conoscenza di testi rituali e dei loro significati religiosi. Analogamente, nel mitreo sotto S. Prisca in Roma, il *pater* è assiso sul trono e gli iniziati gli sfilano dinnanzi.

Un mosaico ostiense raffigura Saturno - dio protettore di questo grado - con l'aureola e la falce accanto all'altare ardente.

La falce, lo scettro del mago e il berretto persiano sono anche i simboli del 7° grado, nel mosaico ostiense della "scala a 7 pioli".

La definizione di questo grado col titolo di *Pater* si evince, sia dalla testimonianza di S. Girolamo[51] che dalla vasta documentazione epigrafica.

Queste evidenze artistiche e simboliche, uniformi in tutto il territorio dell'Impero Romano, rimandano a due significati spirituali che hanno un rilievo centrale: il *Pater* come paternità spirituale e Saturno come dio dell'età aurea e quindi *Pater* - ossia origine - di tutta la genealogia divina.

Il mitraismo romano, nella scelta del vocabolo "*Pater*" per definire il vertice della gerarchia sacerdotale, si ricollega a tutta

---

[51] S. Girol., *Ep. 107 (ad Laetam)*.

la tradizione religiosa e giuridica della civiltà romana e, nello stesso tempo, attualizza un retaggio culturale d'origine indo-iranica: la paternità come senso sacrale.

Nel vocabolario indoeuropeo della parentela, il termine *pater* è costante nel linguaggio mitologico e religioso. Esso è la qualifica del dio supremo e sovrano presso tutti i popoli indoeuropei: *Juppiter* in latino, *Zeus patér* in greco, *Dyauh pitar* in vedico, *Iupater* in umbro[52]. In quest'accezione religiosa, *pater* - che deriva dalla radice indoeuropea *-pa* (= reggere) - esprime il senso di una "paternità spirituale", di una guida religiosa e morale; esso non racchiude il concetto di una paternità biologica e personale che in latino è espressa dal termine "*genitor*", mentre la designazione affettuosa del padre (corrispondente al nostro "babbo") è data dal termine 'atta' che si ritrova nella lingua dei Sabini e che si legge anche nella *Storia di Roma* di Tito Livio. Il *Pater*, quale supremo grado iniziatico, designa quindi, con proprietà di linguaggio, la suprema autorità sacerdotale, la guida spirituale degli affiliati, colui che dirige la liturgia comunitaria secondo le regole tramandate dai precedenti *Patres* e sorveglia sulla loro osservanza. Gli affreschi di Dura-Europos esprimono molto bene questa funzione, con le insegne della sovranità sacrale quali il trono, lo scettro, la pergamena[53].

Saturno-Kronos, quale dio dell'età aurea, rimanda alla tradizione romana arcaica che racchiude e tramanda il ricordo del dio Saturno che si nascose nella terra laziale (*Latium* deriva, infatti, da *latēre* = nascondere) racconto simbolico dell'occultarsi e del perpetuarsi della tradizione spirituale primordiale in un centro secondario[54].

---

[52] Sul vocabolario religioso indoeuropeo v. M. ELIADE, *Storia*, cit., p. 209 ss. L'analisi del concetto religioso di paternità è in E. BENVENISTE, *Il vocabolario*, cit., pp. 161-166.
[53] Sul grado di pater epigrafi in *CIMRM*: 495; 509; 986; 987; 1027; 1243; 1315; 1531; 1821.
[54] V. R. GUÉNON, *L'idea del Centro nelle tradizioni antiche*, in *Simboli della scienza sacra*, cit., pp. 63-71; M. ELIADE, *Trattato*, cit., pp. 386-390.

Saturnia, secondo la tradizione romana[55], era il nome di un'antichissima città - di gran lunga anteriore a Roma - che sarebbe esistita sul Campidoglio, a testimoniare il collegamento con l'età dell'oro e la tradizione primordiale[56]. Questa tradizione arcaica è ripresa in età augustea da Virgilio che, nella sua quarta egloga[57], profetizza il ritorno di quest'epoca aurea:

L'ultimo tempo è venuto del carme Cumano;
una grande serie di secoli nasce da capo.
Ritorna perfino la Vergine, il regno ritorna
di Saturno e nuova progenie scende dal cielo.
Al nascente fanciullo - per cui scompare dal
mondo la stirpe di ferro e quella risorge dell'oro -
guarda benigna, casta Lucina; già regna il tuo Apollo.

Che il *Pater* mitriaco si ponga sotto la protezione di Saturno - la falce essendo un simbolo tipico di questo dio, la falce che miete il tempo ed allude quindi alla dimensione dell'Eterno al di sopra delle vicende contingenti, mutevoli e caduche - è un dato molto significativo per una lettura *«sub specie interioritatis»*.

Chi "siede sul trono" è colui che "sta", è stabile, è centro, distaccato e sovrano, di fronte al tumulto delle passioni, dei pensieri, delle spinte della natura inferiore che egli, come *Pater*, come guida, domina nella sua calma ieratica. Chi è pater è anzitutto pater di sé stesso e quindi anche degli altri affiliati.

---

[55] Sul ricordo di *Saturnia* nella tradizione romana fonti in Varro, *De l. l.*, V, 7, 42; Dion. Hal., II, 1; Macr. *Sat.*, I, 7, 24. Cfr. A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1970, pp. 83-95 e, in particolare, pp. 90-91; G. DUMÉZIL, *La rel. rom. arc.*, cit., pp. 244-245; R. DEL PONTE, *L'ottavo canto dell'«Eneide» e gli «Occulta urbis»*, in *Arthos*, n.20, cit., pp. 9-19.
[56] Il rapporto fra la tradizione romana e quella primordiale è chiarito da J. EVOLA, *Rivolta*, cit., pp. 321-328; ID., *Simboli della Tradizione occidentale*, cit., pp. 5-22; R. GUÉNON, *Alcuni aspetti del simbolismo di Giano*, in *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 117-122; R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano, 1992.
[57] Verg. Egl., IV, vv.5-10.

Si tratta, in *linea puramente ideale*, dello stato di auto-dominio che consegue al percorso intrapreso sotto la protezione del dio della luce, il Signore invitto e solitario, il guerriero divino e immortale che, nell'atto salvifico e vivificante del sacrificio del toro, realizza la sua natura perennemente vittoriosa e radiosa. Questa iniziazione suprema avveniva probabilmente, come vedremo nel prossimo capitolo, in momenti astrologicamente propizi ed altamente simbolici, quando la costellazione del toro scompariva all'alba mentre erano ancora visibili altre costellazioni esprimenti significati di vittoria spirituale.

Non è da escludere - ed è anzi probabile - che il giorno preferito per questa iniziazione fosse quello di sabato, giorno dedicato appunto a Saturno, dio protettore di questo grado.

Nei dipinti parietali del mitreo di Capua, il *Pater* è vestito di rosso[58], segno cromatico del fuoco (simbolo di purificazione), del sangue (simbolo di vita) e del sole, allegoria della luce spirituale. Colpisce - e per il lettore può essere motivo di riflessione e di approfondimento - l'analogia cromatica e simbolica con le fasi dell'Opera della tradizione alchimistica: l'opera al Nero, l'Opera al Bianco, l'Opera al Rosso[59].

Il "Nero" può trovare corrispondenza nel colore del "Corvo" fino alla dimensione notturna del "Persiano", il "Bianco" con la luminosità dell'"Heliodromos" e il "Rosso" con gli abiti del "*Pater*".

Universalità del linguaggio simbolico, dei significati spirituali, dei contenuti della sapienza sacerdotale, di là dalla varietà delle forme espressive proprie alle varie tradizioni. La simbologia del "*Pater*" e di tutta la gerarchia mitriaca ci introduce ad una sapienza universale e perenne, che va considerata anche sotto altri aspetti, non meno importanti: la lingua degli astri e la sua valenza simbolica.

---

58 M. VERMASEREN, *Mithriaca III*, cit.; R. MERKELBACH, *op. cit.*, Figg. 29-30, pp. 353-354.
59 Cfr. J. EVOLA, *Tradizione Ermetica*, cit., p. 121 ss.; 161 ss.; 199 ss.

CAPITOLO SETTIMO

Il culto di Mithra fra religione e astrologia

7.1. - Premessa: simbolismo e cultura astrologica

Finora abbiamo esaminato il mitraismo sotto il profilo misteriosofico ed esoterico, che reputiamo essere centrale per la comprensione di questo filone spirituale.

L'applicazione del procedimento intuitivo, basato sul linguaggio simbolico, ci ha consentito di leggere *«sub specie interioritatis»* il contenuto della tauromachìa, della nascita del dio dalla pietra e, via via, di tutte le altre figure divine del mondo religioso mitriaco (i tedofori, Eros alato, Psyche, etc.). Tale metodo si basa sui princìpi Tradizionali[1], sulla funzione anagogica (= traente "verso l'alto", verso il Sacro) dei simboli e, in definitiva, sulla lezione di Evola e di Guénon[2], con particolare attenzione, per quest'ultimo, ai suoi interventi in materia di «simboli della scienza sacra»[3].

Ad integrare e completare questo metodo siamo ricorsi alla

---

1 Il metodo «tradizionale» di ricerca è illustrato ed argomentato da J. EVOLA nella sua prefazione a *Rivolta*, cit., pp. 5-16; ID., *La guerra occulta*, in *Gli uomini e le rovine*, Roma, 1970², pp. 195-219.
2 Sulla funzione anagogica del simbolo v. R. GUÉNON, *Il Verbo e il Simbolo*, in *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 20-25.
3 ID., *loc. cit.*

comparazione di miti, simboli e concezioni proprie ai vari popoli del ceppo indoeuropeo ed anche di altre civiltà risalenti ad altri ceppi etnici, in modo da risalire, quando possibile, a significati comuni, interetnici, universali[4].

Vogliamo ora considerare lo stesso linguaggio simbolico sotto un diverso profilo, che è quello astrologico, per verificare se e fino a che punto esso esprima significati e conoscenze astrologiche che, nella concezione dell'uomo antico, erano a loro volta simboli di verità trascendenti[5].

Partiremo allora da una fonte epigrafica del mitreo di S.Prisca in Roma, per poi ampliare l'approfondimento a simboli di valenza più generale nonché ad aspetti del culto solare pubblico (quello del *Sol Invictus*) che rimandano a momenti astrologici ed astronomici particolarmente significativi nella coscienza religiosa dell'uomo antico.

7.2. «*Natus prima luce*»: l'iscrizione del mitreo di S.Prisca in Roma

Nel mitreo di S. Prisca in Roma, sul lato esterno della nicchia contenente la rappresentazione della tauromachìa, si legge un graffito il cui testo è intero e di lettura certa:

Natus prima luce
duobus Augg.cos.
Severo et Antonino

[4] Sulla Tradizione intesa come trasmissione, da un'epoca all'altra, dei puri insegnamenti spirituali, universali e metastorici, che si esprimono in una varietà di forme legate alle diverse condizioni storiche ed etniche, v. J. EVOLA, *Rivolta*, cit., pp. 5-15; 19 ss.

[5] Sulla valenza simbolica degli astri, v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 248 ss. Il profilo sapienziale della "lingua degli astri" è illuminato da R. GUÉNON, *Lo Zodiaco e i punti cardinali*; ID., *Un geroglifico del Polo*; ID., *Il geroglifico del Cancro*; ID., *Le Porte Solstiziali*; ID., *Il simbolismo dello Zodiaco nei pitagorici*, in *Simboli della Scienza Sacra*, cit., p. 95 ss.; 104 ss.; 123 ss.; 203 ss.; 207 ss. L'influenza dell'astrologia babilonese sul mitraismo è approfondita da F. CUMONT, *Les mystères*, cit., pp. 7-16; A. VON PRONAY, *op. cit.*, pp. 27-42.

XII K(al) Decem(bres)
dies Saturni
luna XVIII

La frase *"natus prima luce"* è seguita da una data precisa: il 20 novembre del 202 d.C. (anno in cui furono consoli Settimio Severo e Antonino Caracalla suo figlio), giorno di sabato, luna XVIII. Questa iscrizione ha dato luogo a varie interpretazioni, poiché essa è stata riferita alla data di nascita fisica di un anonimo affiliato ai misteri di Mithra (così Ferrua e Degrassi), oppure alla sua data di iniziazione[6] e quindi alla sua nascita in senso spirituale[7], mentre, più di recente, la lettura di M. Guarducci ha colto in questo graffito l'indicazione della data di dedica del tempio e quindi del *dies natalis* del tempio e del dio.

"Presso i Romani - scrive la Guarducci - *il* dies natalis *di un dio poteva essere o il suo vero giorno natalizio, eventualmente stabilito dalla tradizione religiosa, o anche il giorno in cui il suo santuario era stato dedicato. Vigeva insomma il concetto che un dio poteva nascere (o rinascere) spiritualmente nel luogo ove il suo culto veniva istituito"*[8].

A suffragare la sua interpretazione, la studiosa cita molti esempi del calendario filocaliano del 354 d.C., ove si parla, nell'accezione poc'anzi spiegata, di un *natalis Herculis*, di un *natalis Minerves*, di un *natalis* del tempio della dea *Salus*, di certo molto anteriori al 354 d.C.[9] Alla luce di questa lettura, il dio Mithra "nacque", per così dire, in quel tempio il 20 novembre del 202 d.C., cioè nel giorno in cui il tempio fu dedicato e fu evocata quella presenza divina[10].

[6] M. VERMASEREN - C. VAN ESSEN, *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden, 1965, pp. 118-126, tav.21. L'epigrafe era stata già citata da M. VERMASEREN, in *CIMRM*, I, 498.

[7] ID., *ibidem*, p. 119.

[8] M. GUARDUCCI, *Il graffito 'Natus prima luce' nel mitreo di Santa Prisca*, in *M.M.*, cit., p. 156.

[9] ID., *op. cit.*, p. 156.

[10] ID., *op. cit.*, p. 157.

Notiamo subito che la dedica del tempio e la nascita del dio, per così dire, coincidono col giorno di Saturno (sabato) cioè del dio protettore del *pater*. E già questo dato ci induce a ritenere che la scelta della data per la dedica del tempio non sia accidentale, ma abbia un preciso significato religioso; il dio e il tempio nascono, ritualmente, sotto la protezione del dio dell'età dell'oro, a simboleggiare un collegamento con quella tradizione primordiale non in termini meramente ideali ma, secondo la concezione mistèrica, di una effettiva e viva influenza spirituale.

La locuzione *«prima luce»* può essere intesa nel senso di «alla prima luce del giorno», ossia all'alba. Mithra nasce dunque alla prima luce di quel sabato, sotto l'influenza di Saturno. Questa nascita mattutina può avere, a sua volta, un duplice senso, con riferimento alla "prima luce" in assoluto (la prima luce dell'universo) e alla prima luce di quel giorno (20 novembre 202 d. C.) in cui l'evento primordiale viene rinnovato ed attualizzato, calandolo nella storia[11].

La Guarducci, nel cogliere giustamente questo duplice senso dell'espressione, non sembra tener conto della lezione di Mircea Eliade - a nostro avviso imprescindibile - sul rito quale reiterazione vivente e cosciente di un atto primordiale, significato comune a molte civiltà tradizionali[12]. L'iscrizione di S. Prisca costituisce infatti un'occasione preziosa per comprendere la mentalità e la sensibilità religiosa dell'uomo antico e, in particolare, della cultura religiosa romana.

Il confronto col culto orfico di Phanes (divinità della luce) e l'analisi di un'epigrafe - da noi già citata - in lingua greca[13] -

[11] ID., *op. cit.*, p.158 ss.

[12] Sul rito quale reiterazione di un evento mitico accaduto in "un tempo fuori del tempo", v. M. ELIADE, *Trattato*, cit., p. 377 ss. e bibliografia critica ivi, p. 521.

[13] *CIMRM*, I, 475; L. MORETTI, *IGUR*, I, 108. Al riguardo, si vedano le osservazioni di M. GUARDUCCI, *op. cit.*, pp. 160-162 e bibliografia ivi.

scoperta in Roma alle falde dell'Aventino e risalente alla prima metà del III secolo d.C. - nella quale Mithra è assimilato a Phanes nonché a Zeus e ad Helios, completano il quadro della documentazione che consente di asserire che Mithra era concepito come *la divinità della luce nascente*, in continuità, del resto, con l'antica concezione iranica, quale si legge nell'Avesta in cui questo dio è definito *«la prima luce che indora le cime dei monti»*[14].

È evidente che qui la "prima luce" non va intesa in una accezione meramente naturalistica, la luce fisica e visibile essendo, per gli Antichi, una manifestazione di quella spirituale e, quindi, la prima luce assurgendo a simbolo della prima luce divina, della seconda nascita e, in definitiva, di un rinnovamento e di una iniziazione.

I calcoli astronomici promossi dalla Guarducci e condotti dall'Osservatorio Astronomico di Roma (Monte Mario) su sollecitazione della studiosa, hanno consentito di appurare che *«il 20 novembre del 202 d.C il Toro tramontava poco prima dell'alba, mentre il Leone era ancora visibile alto nel cielo. Come l'epigrafe afferma, il giorno cadeva di sabato e la luna era al 18° giorno dopo la luna nuova (2 novembre). Ci si trova pertanto al terzo giorno dopo il plenilunio e la luna era quindi visibile all'alba verso occidente»*[15].

Non sfuggirà al lettore il valore simbolico di tale situazione astrale, col Toro che scompare ed il Leone (segno di fuoco) ancora ben visibile in cielo, allusione evidente, secondo il pensiero religioso mitriaco, all'evento primordiale della tauromachìa.

Tutto ciò consente di affermare che presso i sacerdoti mitriaci lo studio dell'astrologia e dell'astronomia aveva un suo rilievo ben preciso. Se questo è vero per il *dies natalis* di un tempio - che, secondo alcuni studiosi, aveva, forse, un ruolo di santuario

[14] Avesta, Mithra - Yasht, X, 3-16 (tr. it. e intr. a cura di I. Pizzi, Milano, 1914, IV.5)

[15] M. GUARDUCCI, *op. cit.*, in *M.M.*, pp. 162-163.

centrale dell'Impero - nonché per il linguaggio epigrafico che indica una congiuntura astrale allusiva del "sacrificio del toro primordiale", allora questa chiave di lettura può essere legittimamente adoperata per interpretare i simboli e i modelli figurativi più salienti di questa spiritualità.

7.3. - Il *Natalis Solis Invicti* ed il tempio del *Sol Invictus* di Aureliano

Se Mithra è il dio della prima luce dell'alba, è evidente la sua connessione col dio Sol, che si evince, del resto, dal linguaggio epigrafico (*"Deo Soli Invicto Mithrae"* è una delle formule dedicatorie consuete). Si pone quindi legittimamente il problema del rapporto fra Mithra e Sol, entrambi possedenti l'attributo di Invictus, ma non per questo identificabili in modo automatico.

Tale differenza risulta sia dall'iconografia mitriaca - ove le due divinità, pur alleate, compaiono distinte nella scena della tauromachìa[16] - sia dall'assenza, nella monetazione ufficiale romana, di effigi e di iscrizioni dedicate a Mithra[17], sia anche da altri elementi di valutazione che ora dobbiamo esaminare in modo più approfondito.

Il culto solare a Roma è molto antico, di risalenza addirittura arcaica; esso, in origine, ha un carattere gentilizio e pre-civico, come nel caso della *gens Aurelia*[18] e della *gens Aelia*[19], con correlativi divieti rituali inerenti all'uso dell'oro[20], visto come traccia simbolica del sole, concezione peraltro presente anche in altre culture arcaiche[21].

In età augustea il culto solare è presente sul Quirinale e al Circo Massimo[22]; le sue qualità di unicità e di invincibilità vengono associate all'*Augustus*[23], divenendo le fonti della legittimazione sacrale del nuovo potere imperiale, tant'è che al dio che dona la luce e la vita è strettamente connessa la profezia virgiliana, presente nella IV egloga, del ritorno dell'*aurea aetas*[24].

La letteratura storico-religiosa - soprattutto a livello di seminari di studi internazionali - ha evidenziato, in modo scientificamente rigoroso, come appunto il culto solare non nasca a Roma come "influenza orientale", ma affondi le sue radici in un sostrato culturale romano molto antico[25]. Sono, semmai, i culti orientali a trovare in questo sostrato l'*humus* fertile per acquisire spazio e consenso religioso, adattandosi a loro volta al linguaggio e ai costumi (i *mores maiorum*) dell'antichità romana, anche per quanto concerne l'aureola di sacralità che connota l'istituzione imperiale, secondo la concezione religiosa romana[26].

---

[16] La scena di Sol che, tramite il corvo, ordina a Mithra di sacrificare il toro, è una costante figurativa nell'arte mitriaca. Al riguardo v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, Fig.25, p. 350; Fig.50, p. 370; Fig.69, p. 385. I rilievi cui si riferiscono queste illustrazioni sono stati tutti ritrovati in Roma.

[17] W. BELARDI, *Il mitraismo occidentale e i suoi rapporti col potere politico*, in *M.M.*, pp. 385-389.

[18] Fest. sv. *Aureliam* (L.22). Sul tema cfr. G. FRANCIOSI, *Clan gentilizio e strutture monogamiche*, Napoli, 1983³ pp. 271-273 (1999⁶); J. C. RICHARD, *Le culte de Sol et les Aurelii*, in *Mél. Heurgon*, 2, Roma, 1976, p. 915 ss.; G. H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, 1972, p. 26 ss.

[19] G. FRANCIOSI, *Clan gentilizio*, cit., p. 271 ss.

[20] Sui divieti rituali e la loro interpretazione v. ID., *Clan gentilizio*, cit., p. 274 ss. Il richiamo alla teoria del totemismo, contenuto anche in questo A., non è condiviso da altri studiosi. Al riguardo, v. C. LEVY-STRAUSS, *Il totemismo oggi*, tr. it. Milano, 1986, che ha evidenziato come il concetto di totemismo comprenda componenti molto diverse fra loro ed ha contestato l'idoneità di tale concetto a leggere i costumi e le regole rituali delle culture arcaiche.

[21] La correlazione simbolica oro-sole è presente nella letteratura esoterica moderna. V., ad esempio, M. SCALIGERO, *Tecniche della concentrazione interiore*, cit., p. 24 ss..

[22] I. CHIRASSI COLOMBO, *Sol Invictus o Mitra*, in *M.M.*, p. 657 ss.

[23] ID., *op. cit.*, p. 651 ss.

[24] ID., *op. cit.*, p. 655 e bibliografia ivi, nt.12. Per quanto concerne i rapporti fra Virgilio e i misteri mitriaci v. R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 7-13.

[25] I. CHIRASSI COLOMBO, *op. cit.*, pp. 656-657, ove l'A. cita Tac., *Ann.*, XV, 74, il quale narra che tra le fiamme dell'incendio di Roma, durante il regno di Nerone, perirono le testimonianze della *vetustissima religio* ma si salvò la *"vetus aedes Solis"*.

[26] ID., *loc. cit.*

Inoltre occorre essere molto attenti - come giustamente ha evidenziato Robert Turcan[27] - a non creare una categoria dei "culti orientali" in cui le specificità dei singoli culti vengono appiattite in un tutto indistinto e fuorviante, dovendo invece essere valorizzate e comprese per una adeguata interpretazione delle diverse spiritualità, ciascuna delle quali ha una sua fisionomia ben distinta.

Il discorso diventa quanto mai pertinente proprio per quanto concerne i culti del *Sol Invictus* e di *Mithra Sol Invictus* (o *Sol Invictus Mithra*, come risulta da altre epigrafi).

Il tempio del *Sol Invictus* venne fondato da Aureliano nel 274 d.C. al ritorno dalla sua spedizione militare in Siria[28]; trattavasi di un tempio pubblico, con un carattere spiccatamente statuale, con un collegio sacerdotale - i *Pontifices Solis* - che già nel nome ricalcava l'antica tradizione romana, in cui il collegio pontificale era uno dei più antichi e prestigiosi, avendo svolto una funzione fondamentale ai fini dell'elaborazione del diritto - lo *ius* - e della stessa tradizione sulla storia di Roma (l'annalistica)[29].

Allo stesso imperatore si deve l'istituzione della festa pubblica del *Natalis Solis Invicti*, al 25 dicembre[30], con evidente allusione all'evento astronomico del Solstizio d'Inverno che le culture "Tradizionali"- e in particolare i popoli nordici[31] - assumevano come simbolo di un significato spirituale, poiché la "morte" e la "rinascita" del sole fisico venivano vissute come

[27] R. Turcan, *Salut mithriaque et soteriologie néoplatonicienne*, in *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, cit., pp. 173-192.

[28] G. Franciosi, *Clan gentilizio*, cit., pp. 271-272; I. Chirassi Colombo, *op. cit.*, in *M.M.*, pp. 670-672.

[29] Sul collegio dei Pontefici, v. F. Schulz, *op. cit.*, p. 22 ss.; 80 ss.

[30] I. Chirassi Colombo, *op. cit.*, in *M.M.*, p. 658 e nt. 18.

[31] J. Evola, *Rivolta*, cit., pp. 182 ss.; 234 ss.; Id., *Natale Solare e Anno Nuovo*, in *Roma*, 5 gennaio 1972, poi ripubblicato in *Ultimi scritti*, Controcorrente, Napoli, 1976. Per una cognizione complessiva della produzione evoliana v. anche R. Del Ponte, *J. Evola: una bibliografia (1920 -1994)*, in *Futuro Presente*, n.6, 1995, p. 27 ss.

simbolo di una vicenda interiore di morte e rinascita, con intuibile connessione a riti di iniziazione che proprio in quella data venivano celebrati[32].

Il *Sol Invictus* è un dio assunto come oggetto di un culto statuale, con una dimensione esclusivamente pubblica, senza alcuna traccia che rimandi ad una dimensione misterica ed iniziatica. Le stesse evidenze archeologiche sul tempio di Aureliano dimostrano che quel santuario è anche un mercato dei vini nonché sede dell'*Arca Vinaria*, ossia l'ente da cui dipendevano, oltre al mercato dei vini, l'amministrazione del *Forum Suarium*, il funzionamento dei servizi preposti ai lavori pubblici, con la gestione delle indennità per le corporazioni professionali interessate, nonché le operazioni di cambio e i depositi di valuta pregiata, poiché l'*Arca* fungeva anche da tesoro pubblico[33].

Il culto di Mithra - pur rientrando nell'ambito della solarità, coi relativi attributi dell'unicità e dell'invincibilità[34] - si presenta con caratteri del tutto diversi, di culto misterico, iniziatico ed esoterico; le relative confraternite sono piccoli gruppi, formati evidentemente sulla base di criteri selettivi, come dimostrano elequentemente le dimensioni stesse - sempre molto limitate - dei loro santuari[35]. Alcuni studiosi, al riguardo, hanno parlato di una *"incapacità del culto mitriaco a superare le dimensioni della setta"*[36] cosa che invece sarebbe riuscita al cristianesimo[37]; altri hanno posto in evidenza le distinzioni fra i due culti - Sol e Mithra - pur cogliendo alcune affinità[38]. Altri ancora hanno

[32] Id., *Rivolta*, cit., p. 309 ss.; R. Steiner, *Il mistero solare*, cit., p. 129 ss.

[33] D. Gallo, *Il mitreo di S. Silvestro in Capite*, in *M.M.*, pp. 240-241.

[34] I. Chirassi Colombo, *op. cit.*, in *M.M.*

[35] Per quanto riguarda le dimensioni e le caratteristiche architettoniche dei mitrei v. A. Minto, *op. cit.*, in *NSA*, cit., pp. 353-375 sul mitreo di S. Maria Capua Vetere; F. Cumont, in *CRAI*, 1924, pp. 113-115; Id., in *RA* (S.5), XX, 1924, 185 f; M. Vermaseren, *Mithriaca I*, cit.

[36] I. Chirassi Colombo, *op. cit.*, in *M.M.*, p. 670.

[37] Id., *loc. cit.*

[38] M. Simon, *Mithra et les empereurs*, in *M.M.*, pp. 411-428.

sottolineato come il dio iranico, pur godendo di un atteggiamento di tolleranza e di favore - in particolare all'epoca della dinastia dei Severi e poi con Aureliano - non abbia mai ottenuto un riconoscimento nei termini di un culto statuale, al contrario di quanto avvenne per il *Sol Invictus*[39].

In realtà, se ci richiamiamo ai princìpi delle civiltà "tradizionali"[40] - nelle quali ad una sapienza sacerdotale esoterica fa sempre da contraltare una religione exoterica e pubblica, gerarchicamente subordinata alla prima - possiamo plausibilmente ipotizzare come Mithra e *Sol Invictus* siano, rispettivamente, i due piani, interno ed esterno, esoterico ed exoterico, di una medesima corrente spirituale, *che viene statualizzata solo nella sua dimensione accessibile a tutti, mentre il lato esoterico - proprio per la sua profondità e per l'elevatezza dei suoi contenuti - rimane oggetto di una esperienza spirituale privata, riservata, non traducibile in messaggi pubblici*. Tale ipotesi ha un preciso riscontro nella relazione che uno zoroastriano, cultore di mitraismo, espose al Congresso internazionale di Studi Mitriaci di Teheran, nel 1975.

"Mitra è il signore dei misteri - dice tra l'altro Shorab Sola Hakim - *...e «possiede una visione interiore»... incomparabilmente maggiore di quella di qualsiasi uomo (MY 107). I veri iniziati (Atharvan) cercano la visualizzazione interiore... stando svegli la notte a implorare la santa Sapienza"*[41].

Ai fini di ciò che ci interessa chiarire - vale a dire il messaggio interiore del culto mitriaco - occorre notare che, evidentemente, doveva esistere un lato interno, iniziatico ed esoterico, della festa del *Natalis Solis Invicti*: un momento astronomico ed astrologico cui i seguaci di Mithra associavano un particolare significato, vissuto e solennizzato con particolari celebrazioni

[39] R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 220-221.
[40] R. GUÉNON, *La riforma della mentalità moderna*, in *Simboli della Scienza Sacra*, cit., pp. 15-20; ID., *La crisi del mondo moderno*, tr. it. Milano, 1937 (Roma, 1997^4).
[41] SHORAB SOLA HAKIM, *op. cit.*, in *Conoscenza religiosa*, cit., p. 76.

riservate solo agli iniziati; trattavasi, probabilmente, della reiterazione dell'evento mitico della *nascita del dio dalla pietra*.

Il 25 dicembre, il Sole muore e *rinasce*, trionfa nuovamente sulle tenebre e conferma costantemente la sua natura di dio invincibile. Il fanciullo divino irrompe sulla scena del mondo recando una fiaccola e un pugnale, simboli della luce che trionfa e dell'ardore combattivo e portatore di vittoria. È di questa natura sovrumana che il seguace mitriaco - ai suoi diversi livelli - cerca di rendersi partecipe, fino al culmine ideale della completa identificazione unitiva col dio.

La cultura astrologica ha quindi un suo spazio nella religione mitriaca per cogliere i "simboli del cielo" e i momenti astrologicamente propizi per particolari esperienze rituali; gli astri sono un "libro simbolico" che viene letto nella prospettiva di un percorso iniziatico, guidato dai segni astrali.

Se questa chiave di lettura è esatta - ossia conforme alla realtà di questa esperienza religiosa - è necessario allora chiarire altri aspetti della divinità e del suo culto. Se, infatti, Mithra sacrifica il toro per ordine di Sol, se egli è il tramite fra Sol e gli uomini (il *mesìtes* di cui parla Plutarco), occorre comprendere quale sia la collocazione astrologica più pertinente di questo dio "intermediario".

7.4. - Mithra e gli Equinozi

Plutarco riferisce che «i Persi chiamano Mitra 'mediatore'»[42]. Nell'antico calendario persiano al dio Mithra è attribuito un posto centrale sia nell'anno sia nei mesi: nel corso dei 30 giorni mensili il 16° è quello che gli è dedicato, così come il 7° mese è quello consacrato al dio. Se il calendario mitriaco inizia col 21

[42] PLUT., *De Iside et Osiride*, 46, 47.

marzo[43] - come si evince da un'iscrizione del mitreo di S.Prisca - settembre (il 7° mese) è quello legato al dio invitto, nel tempo della costellazione della Vergine, in cui brilla la stella Spica, cui allude la spiga di grano dei dipinti mitriaci. Per quanto concerne la collocazione nello zodiaco, secondo la testimonianza di Porfirio[44], Mithra occupa il posto degli equinozi, poiché essi segnano sempre il punto intermedio nel corso del sole, sono i punti in cui l'eclittica solare interseca l'equatore celeste, partendo da una visione geocentrica tolemaica, nella quale la terra è al centro e il sole - insieme ai pianeti ed alla luna - si muove intorno al nostro pianeta.

Il dio - che, come abbiamo già visto, è sinonimo di 'patto' e di 'amicizia tramite il patto' - è intermediario in un duplice senso: fra il divino e l'umano nonché fra gli uomini, i due aspetti essendo intimamente legati, poiché un giuramento di fedeltà ad un patto, nel nome di Mithra, vincola simultaneamente colui che lo pronuncia sia al dio sia a coloro verso cui si impegna. Nel cosmo, vissuto quale simbolo, come ierofania, il dio ha il posto figurato che gli compete quale punto d'incontro, di confluenza e d'alleanza fra trascendenza ed immanenza, fra uomini e dèi, fra l'alto e il basso.

Tutte le discussioni fra gli studiosi sul valore più o meno ampio da attribuire all'astrologia nell'ambito della religione mitriaca, la contrapposizione fra volontà degli astri e libertà di scelta dell'uomo, sono interne ad una mentalità moderna che non tiene conto della visione del mondo propria alle civiltà tradizionali, per le quali l'uomo ha un potere di scelta, ma, se vuole ascendere negli stati molteplici dell'Essere[45] deve armonizzare il suo agire coi segni - anche astrali - della volontà degli

---

[43] V. l'iscrizione del mitreo di S. Prisca sul sole che "inizia il suo cammino in Ariete", su cui v. R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 126-129. Cfr. G. KREMMERZ, *La sapienza dei Magi*, Vol. III, Genova, 1987, pp. 570-571.
[44] PORPH., *De antro nymph.*, 18.
[45] R. GUÉNON, *Gli stati molteplici dell'Essere*, tr. it. Torino, 1965.

dèi, contemperando libertà e necessità[46].

Se quindi la scienza degli astri è vissuta e concepita come un grande simbolo, come una guida ed una traccia per un agire dell'uomo che lo renda partecipe del divino, allora è legittimo interpretare tutta la vicenda della tauromachia *in una chiave astrologica*, dando poi di questa lettura una chiarificazione sotto l'aspetto del *messaggio interiore*.

La tauromachia può essere letta come allusione simbolica al mistero del trionfo mattutino della luce che quotidianamente si rinnova; l'ascesa del sole è vissuta come una manifestazione del sacro, come un segno del trionfo di Mithra e del sacrificio del toro-luna[47]; più specificamente, questa relazione diviene più pertinente all'alba del 16° giorno d'ogni mese, quando - nel tempo della luna piena che, secondo il calendario romano, coincideva con la metà del mese (le Idi) - la luna tramonta nel momento in cui il sole sorge; in quel momento, secondo questa assunzione simbolica degli eventi astrali, Mithra "uccide" il toro-luna.

In una rappresentazione scultorea del mitreo delle terme di Caracalla[48], mentre la luna tramonta verso destra, la mano del sole si solleva in modo maestoso verso sinistra. In numerose raffigurazioni mitriache, accanto alla scena del sacrificio del toro, si vede il Sole che guida il suo carro verso il cielo, mentre sulla destra Luna porta il suo carro verso il tramonto.

Evidentemente, il mito cui rimanda l'arte religiosa mitriaca, legava la vicenda del sorgere del sole e del tramonto della luna

---

[46] R. TURCAN, *Salut mithriaque*, cit., pp. 180-181.
[47] Sul sole quale manifestazione del sacro v. M. ELIADE, *Trattato*, cit., pp. 126-157 e, in particolare, parr. 40-41. Per l'allusione al trionfo mattutino della luce, v. F. SCIALPA, *Mitra nel mondo naturale*, cit., in *M.M.*, pp. 824 ss., che si sofferma sui passi del Rig-Veda da cui si evince il rapporto fra Mithra e la luce delle prime ore del mattino, in piena consonanza con l'Avesta ove Mithra è definito «la prima luce che indora le cime dei monti» (*Mithra-Yasht*, X, 3-16).
[48] R. MERKELBACH, *op. cit.*, Fig.55, p. 376 con relativo commento dell 'A.

al compimento del sacrificio del toro primordiale, quale atto salvifico - compiuto *illo tempore* una volta per tutte - da cui scaturisce la vita cosmica e quindi anche il movimento degli astri.

Tale interpretazione astrologico-esoterica apre ulteriori possibilità di comprensione dei molteplici significati della tauromachìa.

In diverse rappresentazioni mitriache si osserva il mantello di Mithra (di colore azzurro a Capua, verde nel mitreo di Marino), sul quale sono dipinte le stelle; la raffigurazione potrebbe significare che, nell'atto di sacrificare il toro, la volta delle stelle fisse iniziò a muoversi (il mantello svolazzante del dio) e i pianeti cominciarono la loro orbita in direzione opposta, tracciando quel percorso che è stato poi indicato con la costellazione dello zodiaco. Questa lettura è suffragata anche dalla testimonianza di Claudiano, secondo il quale Mithra fa muovere le stelle (*"volventem sidera Mithram"* - *De laudibus Stilichonis* I 63).

Nei monumenti mitriaci sono talvolta rappresentati i due cerchi - equatore celeste e zodiaco - che si intersecano, ma non con la X ad angoli acuti ai quali corrisponde la situazione celeste, ma in modo da formare angoli retti[49].

Secondo alcuni studi più recenti, è possibile vedere nella scena centrale del sacrificio del toro un'allusione allo zodiaco ed all'equatore celeste[50]; sono infatti identificabili una serie di figure animali quali il Leone, il Toro, lo Scorpione, che rimandano a precise costellazioni dello zodiaco, mentre altre figure, come il cratere, il cane, il serpente e il corvo riguardano l'equatore celeste[51].

Questa ricostruzione consente di attribuire un significato astrale ad ogni figura della tauromachia, anche se non tutti gli

[49] ID., *op. cit.*, pp. 258-261.
[50] ID., *op. cit.*, pp. 256-258.
[51] Insler, in *Hommages à M. Vermaseren*, II, 1978, pp. 519-538.

elementi sono nella loro esatta posizione astrale[52].

Tale profilo astrologico concorda, del resto, con le risultanze epigrafiche; in un'iscrizione (*CIL*, V, 5893) un sacerdote di Mithra è definito *"studiosus astrologiae"*[53] mentre in alcune iscrizioni d'epoca tardo-imperiale (seconda metà del IV secolo) il *Pater Nonius Victor Olympius* è definito "devoto al cielo e agli astri"[54], considerando quindi questi ultimi come un riferimento per il culto. A tutto ciò si aggiunga che nei mitrei la stessa volta della cripta è dipinta in modo da raffigurare il cielo stellato e le costellazioni dello zodiaco; è il caso, sicuramente, del mitreo di Capua, la cui volta raffigurava il firmamento, o della volta del mitreo di Ponza ove è rappresentato lo zodiaco nella sua completezza[55].

Qui entra in questione il simbolismo dell'antro, il cui senso ci viene illustrato da Porfirio.

Porph. De antro nymph. 6. *"A cagione della materia il mondo è dunque oscuro e caliginoso, ma a cagione della presenza d'una forma od ornamento è anche mondo, vale a dire grazioso e giocondo. Perciò giustamente si poté chiamare antro: giocondo all'entrarci, per partecipazione delle forme, ma oscuro a colui che ne consideri con la mente il baratro... Così i Persiani denominano del pari mondo lo speco quando procedono ai misteri iniziatici della discesa negl'inferi e della riemersione. Disse Eubulo che fu Zoroastro per primo a consacrare un antro, florido e irriguo, a Mitra, affinché la figura dell'antro mostrasse il mondo creato da Mitra: le cose disposte ad intervalli regolari all'interno dell'antro erano simboli degli elementi o delle regioni del mondo. Dopo*

[52] Shorab Sola Hakim, *op. cit.*, pp. 69-81; E. Zolla, *Il signore delle grotte*, in *FMR*, n. 61, 1988, pp. 58-70.
[53] R. Merkelbach, *op. cit.*, p, 258.
[54] *CIL*, VI, 753.
[55] M. Vermaseren, *Mithriaca I*, cit.; ID., *Mithriaca II*, cit.; R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 259 e Fig. 34, p. 358 sul mitreo ostiense delle Sette Sfere, dove nel mosaico del pavimento, sono rappresentanti i simboli dei segni zodiacali.

Zoroastro invalse l'uso anche presso altri di celebrare iniziazioni e cerimonie sacre in antri naturali o manufatti. Si posero templi ed altari in onore degli dèi celesti; in onore dei terrestri e degli eroi are; santuari e buche in onore degli dèi sotterranei, ed in onore del mondo, infine, antri e spechi dedicati alle ninfe a cagione delle acque ivi stillanti o scaturenti, alle quali appunto presiedono, fra le ninfe, le najadi".

Il sacrificio del toro si inserisce, dunque, in una cornice cosmica, ove l'atto eroico del dio anima il tutto e genera il movimento e la vita. Il giovane eroe, col suo gesto sacrificale, suscita il trionfo della luce solare, il movimento delle stelle, dei pianeti, del sole e della luna. Il mito spiega l'origine dell'Universo ed il percorso del miste è un ripercorrere ed un rivivere l'atto creativo e vivificante del dio.

Alla luce di queste considerazioni, è possibile ipotizzare, plausibilmente, che in questa spiritualità misterica, vi fossero dei momenti 'topici' per l'esperienza rituale, particolarmente propizi sotto il profilo delle influenze astrali.

L'alba del 16° giorno d'ogni mese, gli equinozi di primavera e d'autunno, la prima luce del 16° giorno del 7° mese dell'anno nonché i solstizi, costituivano occasioni significative d'esperienza religiosa, di contemplazione del mistero della 'prima luce' - come recita l'iscrizione del mitreo di S. Prisca - assunta quale supporto per un'esperienza di luce mistica (ad un grado non ancora elevato della gerarchia misterica, in cui permaneva ancora un dualismo fra contemplante e contemplato) e di luce interiore (ad un grado più elevato); è un'esperienza di risveglio, d'immedesimazione unitiva nel senso dell'atto salvifico del dio che dona la vita. Suscitare la vita vuol dire dar luogo anche a sequenze di movimenti che, nel loro insieme, concorrono a formare il tempo, il *Chronos* dei Greci, lo *Zervan* degli Iranici. In vari rilievi mitriaci il Signore del tempo, dalla testa leonina, troneggia sulla sfera celeste, ove si notano i due cerchi che si intrecciano: l'equatore celeste e lo zodiaco.

7.5. - *Zervan-Chronos*: il tempo divoratore

Le sculture mitriache rappresentano il Leontocefalo, avviluppato dalle spire di un serpente che esprime l'andamento a spirale del sole lungo le costellazioni dello zodiaco nel corso dell'anno[56]; talvolta, infatti, i segni zodiacali sono rappresentati fra le spire del serpente stesso, rendendo il simbolo ancora più comprensibile[57].

In alcune sculture, altri simboli vengono associati al dio: il gallo (si ricordi il rapporto con l'alba ed il trionfo della luce solare sulle tenebre), il caduceo di Ermete (si noti: il doppio serpente intorno all'asse centrale costituito dalla verga), le quattro ali che rimandano alle quattro stagioni o anche ai quattro elementi dell'universo (aria, acqua, terra e fuoco). Quella del leontocefalo è una rappresentazione religiosa interpretata concordemente come quella di un dio, *Chronos* per i Greci, *Zervan* presso gli Iranici[58]. Di particolare importanza è la posizione di questa divinità in alcuni rilievi, ove egli sovrasta la stessa scena della tauromachìa.

Tale tradizione artistica riflette una visione religiosa che risente delle speculazioni filosofiche e delle elaborazioni tipiche delle correnti misteriche - anche inerenti ad altre divinità - sull'*Aion*, il Tempo Eterno[59] e su *Chronos* che con la sua falce taglia, ossia estingue, le cose, le forme, i fenomeni del mondo manifestato.

---

[56] R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 264-267, ove è proposta la lettura della testa leonina come «un segno del passato che tutto distrugge».

[57] ID., *op. cit.*, Figg. 40; 52; 65; 92; 148; 160, rispettivamente p. 362; 372; 382; 409; 463; 472. Sul serpente quale simbolo del cammino spiraliforme del sole da un solstizio all'altro, v. Macr., *Sat.*, I, 17, 69.

[58] Sulla divinità persiana Zurvan v. R.C. ZAEHNER, *Zurvan «A Zoroastrian Dilemma»*, Oxford, 1955; ID., *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, London, 1961, parte II; G. WINDEGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart, 1965, pp. 214-222; 283-295.

[59] Per Platone (*Timeo* 37 -D) *Chronos* è una riproduzione di *Aion* (il Tempo Eterno).

Zervan-Chronos - assimilazione tipica dell'età ellenistica[60] - può essere inteso non come l'*Aion*, non come divinità che esprime il senso dell'Eterno, ma come il tempo che tutto divora e distrugge nelle sue fauci spalancate le quali, in origine, erano dipinte di rosso[61] e che alludono quindi al colore del fuoco, che, come tale, tutto estingue.

Siamo in presenza di un adombramento simbolico della impermanenza, della transitorietà e, dunque, della relatività dei fenomeni, tutti consumati dal tempo, tutti risolventisi nell'oblìo, nella morte di un passato irripetibile.

Il "Tempo" assorbe e dissolve ogni cosa.

Alla contemplazione del seguace di Mithra si presentava, come monito e come tema di interiorizzazione, questa rappresentazione plastica della caducità delle cose umane e, più ampiamente, di ogni manifestazione cosmica, di tutto ciò, insomma, che appartenesse al divenire.

Questo tema di contemplazione - sintetizzato in una forma potentemente espressiva - favoriva lo sviluppo di un senso di distacco animico, di abbandono degli attaccamenti e dei vincoli cui i profani, i non iniziati, sono legati.

La visione cosmico-religiosa dominata da *Zervan-Chronos* andava pertanto a fondare e legittimare un'etica che rifuggiva dagli eccessi, quindi anche da ogni eccesso mortificatorio del corpo e del mondo, dal momento che in questa spiritualità non esiste il concetto di un peccato originale commesso dall'uomo nei riguardi del divino[62], se è vero che l'atto sacrificale del toro è compiuto da un dio - eroe presentato in sembianze umane e che il versamento del sangue taurino, lungi dall'essere una

[60] V. supra, par. 1.5. e note ivi.

[61] V. supra, nt. 57. In particolare, era dipinto in rosso la testa leonina di cui alla Fig. 40 nel testo citato del Merkelbach.

[62] Sull'esclusione del concetto di peccato dalla religione mitriaca v. R. TURCAN, *Salut mithriaque*, cit., p. 180 ss.

colpa, è un atto salvifico e vivificante per il mondo.

Se Mithra dà ordine e vita al mondo (il cosmo), se il sole e la luna, i pianeti e le stelle sono partecipi, nel mito della tauromachìa, di questa rigenerazione cosmica, allora non esiste un dualismo fra Essere e Divenire, fra Spirito e materia, poiché il mondo, nella sua stessa materialità, è impregnato della potenza salvifica e ordinatrice del dio solare.

Questa salvezza, compiuta in "illo tempore" una volta per tutte, non rimanda ad una "fine dei tempi", ad un Giudizio Universale né ad una fine del mondo; il mondo è già salvo e l'uomo, per replicare tale rigenerazione, deve assumere il dio tauroctono come modello e rinnovare il sacrificio del toro nella sua interiorità.

È stato giustamente osservato da Robert Turcan che la concezione mitriaca del mondo è positiva, affermativa, gioiosa; il dio è invitto, il toro è sacrificato per sempre, la luce del dio Sole è perennemente trionfante[63]. Le "tenebre", tuttavia, permangono, tant'è che il seguace di Mithra deve impegnarsi in un mistico combattimento per replicare il modello e l'esempio del dio.

Senza questa visione cosmico-religiosa, non si coglie il senso di un'etica nella quale il mondo è il teatro, lo spazio di affermazione della Luce divina.

Elémire Zolla ha notato[64], l'affinità dell'etica mitriaca con quella buddista, essendo entrambe delle "Vie di mezzo"; né poteva essere altrimenti, se è vero che Mithra, per gli Iranici, è *"mesìtes"*, intermediario fra il divino e l'umano, così come lo è fra gli uomini, fra inverno ed estate, fra porta dei cieli e porta degli inferi, i tedòfori - *Cautes* e *Cautopàtes* - essendo considerati solo come suoi particolari aspetti (il "triplice Mithra").

In quel complesso sincretismo culturale che fu l'ellenismo, non è da escludere, inoltre, un'influenza dell'etica stoica sui

[63] ID., *loc. cit.*

[64] E. ZOLLA, *Il signore delle grotte*, cit., p. 64 ss.

contenuti del mitraismo romano, dal momento che gli Stoici invitavano a contemplare con distacco il mondo, con tutta la febbre delle sue agitazioni, con la superfluità e la nocività delle sue passioni, sollecitando l'uomo a vivere con misura, secondo la vera natura che gli è propria[65]. Ricordiamo, in particolare, che la diffusione del neo-stoicismo romano, da Seneca in poi, si svolge proprio nel periodo aureo dell'Impero, ossia nel corso del II secolo d. C., trovando nell'imperatore Marco Aurelio il suo esponente più significativo[66]. Si tratta dello stesso periodo storico della diffusione del mitraismo e ciò induce a non escludere - ed anzi a considerare probabile - un'influenza stoica sul culto misterico. E certe lettere di Seneca al discepolo Lucilio - quella, ad esempio, in cui parla della vita come di un "servizio militare"[67] - proponendo una virile accettazione dei colpi del destino, fanno affiorare, in modo spontaneo, l'immagine del *Miles* mitriaco, dell'adepto impegnato in un combattimento interiore ed esteriore in nome del dio invitto.

Se *Zervan-Chronos* divora tutto ed invita alla contemplazione dell'impermanenza delle cose, di stabile e perenne resta solo il trionfo luminoso di Mithra che ha salvato il mondo e gli ha conferito un ordine, dal movimento del sole e dei pianeti a quello delle stelle, dal corso delle acque al succedersi delle stagioni e delle generazioni degli uomini.

Il seguace di Mithra si distanzia interiormente da tutto ciò che finisce nelle fauci del tempo e si immedesima in modo sempre più fervido ed intenso nella vicenda vittoriosa e sacrifi-

[65] Sullo stoicismo v. D.Babut, *Plutarque et le stoicisme*, Paris, 1969; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, 1978²; M. Baldassarri (a cura di), *La logica stoica. Testimonianze e frammenti*: testi originali con intr. e tr. di M. Baldassarri, Como, 1984.
[66] Marco Aurelio, *Ricordi*, tr. it. Milano, 1997, I, 15; IV, 37; X, 8,10; XII, 4 (sulla saggezza); IV, 49; XI, 18, 20 (sul senso del distacco dal dolore). Cfr. anche l'introduzione di Max Pohlenz tratta dall'opera dello stesso A., *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, cit.
[67] Sen., *Epist. ad Lucil.*, 96 (intr. e scelta di A. Pinotti, tr. di E. De Negri, Milano, 1996).

cale di un dio che non conosce un percorso di morte e rinascita, ma soltanto un compimento assoluto e definitivo, una vittoria sul toro che non riguarda un determinato momento storico, essendo una vittoria perenne, un vero e proprio trionfo della Luce-Sole sul Toro-Luna.

Ed allora comprendiamo anche il senso profondo di quella chiave che *Zervan* regge nella mano destra; interiorizzare il senso ultimo di *Zervan* è la porta da aprire per accedere alla immedesimazione col dio solare e invitto; senza questo passaggio, senza la comprensione della "chiave" di *Zervan*, non può esservi ascesa nella gerarchia dei misteri mitriaci.

Ed è possibile che la contemplazione dell'impermanenza - raffigurata dal dio dalla testa leonina - facesse parte dell'iniziazione al grado di *Leo*, laddove si era preposti all'accensione ed alla sorveglianza del fuoco rituale. Come era possibile, infatti, accedere ad una funzione sacerdotale così solenne ed importante, senza un salto di qualità, una "rottura di livello" che implicasse una contemplazione serena della caducità dei fenomeni?

Orbene, queste considerazioni sul *nesso fra visione del mondo, iniziazione ed etica*, ci introducono ad un altro tema di grande rilievo: quello dell'etica mitriaca nella sua fisionomia complessiva e del suo rapporto con la diffusione di questo culto in tutto l'Impero.

7.6. - Il dio del patto e l'etica della lealtà e della fedeltà

7.6.1. L'etica della «via mediana»

Se Mithra, etimologicamente, vuol dire «Amico tramite il patto»[68], il dio consacra, tutela e garantisce i patti solenni e verbali stipulati in suo nome. L'etica che questo culto va a fondare

[68] F. Scialpa, *op. cit.*, in *M.M.*, p. 823.

è quella della fedeltà alla parola data, della lealtà verso coloro coi quali ci si è impegnati, del rispetto degli obblighi reciproci[69]. È anche un'etica dell'onore, intendendo con tale termine il senso del rispetto di sé; chi si è impegnato verso altri, intanto rispetta gli obblighi assunti in quanto ha rispetto di sé, della sua parola, della sua dignità di persona "pia", cioè devota al dio del patto. Fedeltà e lealtà sono i valori fondanti di una mistica fratellanza che, fra i seguaci del dio, è suggellata dal gesto rituale della stretta delle mani destre (*dexìosis*), per rilevare il vincolo sacrale che viene a stabilirsi fra loro e, dunque, il senso d'appartenenza ad una comunità di culto.

Fin qui esprimiamo contenuti già noti perché chiariti ed evidenziati dalla letteratura storico-religiosa, da Cumont ai nostri giorni. Riteniamo, però, che tali tratti connotativi dell'etica mitriaca, pur importanti, non siano da soli sufficienti a cogliere l'anima dell'atmosfera etica del mitraismo romano, se non vengono rapportati all'insieme della visione del mondo e della concezione di vita di questa religione misterica. Intendiamo dire che anche un'associazione criminale può vantare, fra i suoi affiliati, vincoli di fedeltà e di "fratellanza"; il problema è vedere in nome di cosa e verso quale fine quei vincoli vengono fondati.

I valori della *fides* e della lealtà vanno collegati, in una visione d'insieme, all'insegnamento sull'impermanenza di ogni cosa, plasticamente espresso da *Zervan-Chronos* ed a quello del trionfo della Luce-Sole sul Toro-Luna, raffigurato nella scena della tauromachìa. Lo stile di vita, strettamente consequenziale, è imperniato sul senso della misura, sulla sobrietà.

Questo stile, nel suo essere una via «mediana», lo rende affine all'etica stoica ed a quella buddista; senza di esso, senza la traduzione in azioni di un atteggiamento interiore orientato

[69] R. Merkelbach, *op. cit.*, pp. 185-222; F. Cumont, *Les mystères*, cit., pp. 140-143.

all'equanimità, non può esservi, per il seguace del dio, la "vittoria sul toro-luna", poiché non si superano le grandi prove senza aver prima superato le piccole, quotidiane difficoltà della vita.

In questo culto mistèrico, i legami etici sono fondati in nome di un modello divino, luminoso e salvifico, che ha una funzione ordinatrice del cosmo. La meditazione sull'impermanenza e la testimonianza dei valori etici di fedeltà e di lealtà hanno la finalità di rendere partecipe il miste della luminosità e del trionfo del dio invitto, della sua prevalenza sul "toro-luna", secondo quei contenuti interiori che abbiamo cercato di chiarire in precedenza. L'etica non è, dunque, fine a sé stessa ma ordinata in funzione della realizzazione spirituale[70], come sempre è accaduto nelle civiltà Tradizionali, secondo una gerarchia di valori impostata sulla preminenza del sacro[71].

7.6.2. - *Etica politica: la fedeltà e la lealtà verso l'Impero*

Sul piano politico-sociale, questo indirizzo etico si traduce in una potente forza di coesione, di fedeltà e di lealtà sia verso i "fratelli" - i mitriasti - che verso la figura dell'*Imperator*, la cui sovranità rappresenta nell'ordine terreno ciò che il dio solare è sul piano celeste; non si tratta, come abbiamo già visto, di un fenomeno esclusivamente orientale, il culto solare avendo nella religio romana autorevoli ed antichi precedenti[72].

Ciò spiega l'atteggiamento di tolleranza e, talvolta, di favore che lo Stato romano ebbe nei riguardi del culto mitraico, riconosciuto nei termini di un culto lecito, come testimonia l'ubicazione dei mitrei negli edifici pubblici, ma senza alcun carattere di ufficialità statuale, riservata invece al culto affine del *Sol*

[70] Sul rapporto fra etica e spiritualità nelle civiltà tradizionali v. J. Evola, *La dottrina del risveglio*, Milano, 1973³ (Roma, 1995, a cura di G.De Turris).
[71] Il concetto di civiltà tradizionale è chiarito da J. Evola in *Rivolta*, cit., pp. 5 -15. V. anche tutta la prima parte di quest'opera, dedicata al «mondo della Tradizione».
[72] V. supra, cap. 7.3., pp. 144-145 e nt. 18; 19.

Invictus[73]. E poiché quest'etica, oltre a fondare e rafforzare il lealismo verso lo Stato, postula anche un atteggiamento virile, un'attitudine "guerriera" sia interiore che esteriore (la lotta del dio col toro), essa esercita una grande attrazione fra i militari delle legioni, la cui professione viene ad essere caricata di un significato religioso, il suo esercizio divenendo occasione costante per praticare uno stile che, nel grado mistèrico del *Miles*, ha il suo punto focale.

Si è soldati, in nome del dio invitto, nella lotta e nella vittoria sul toro che si ha in sé. Si è soldati, in nome dell'Imperator, nella lotta e nella vittoria contro i nemici dell'Impero.

La dimensione interiore conferisce un senso profondo a quella esteriore, a sua volta supporto per attuare la prima.

Fra i legionari provenienti da terre lontane, in particolare fra quelli di origine orientale, lontani dalle loro famiglie d'origine, questo culto solare e mistèrico offre una nuova patria spirituale, che si realizza nella appartenenza ad una comunità di culto, di etica, di lealismo e mistica fratellanza.

Così l'Impero trova nel culto mitriaco una grande forza di sostegno, religiosa e morale, nonché un elemento di stabilizzazione sociale, testimoniato dalle numerose epigrafi mitriache dedicate *"pro salute Caesaris"*, secondo un linguaggio epigrafico consueto in quel tempo, ma che non per questo sminuisce il valore dell'apporto costruttivo di questo culto, tanto più trattandosi di un dio di origine iranica, quindi estraneo, nella sua fonte, ai territori dell'Impero. Dall'esame del profilo astrologico - colto nella sua valenza spiccatamente simbolica - siamo così pervenuti ad un tentativo di comprensione di *Zervan-Chronos*, legando astrologia, visione cosmico-religiosa ed etica affinché l'intimo significato di quest'ultima venisse chiarito, alla luce del suo nesso con l'insieme della dottrina mitriaca.

---

[73] W. Belardi, *op. cit.*, in *M.M.*

CAPITOLO OTTAVO

Mithra fra tradizione e innovazione: un ponte fra Oriente e Occidente

Abbiamo già parlato (v. par. 1.4. e 1.5.) della stratificazione culturale che, storicamente, si è formata nel culto di Mithra, nel quale alla radice indo-iranica si è sovrapposta la revisione zoroastriana che non nega il dio-eroe, ma lo ricolloca all'interno di una diversa gerarchia divina, in una nuova trama di rapporti. Questa formazione religiosa si incontra a sua volta con la cultura filosofica e con la religione greca negli stati ellenistici, nati dalla disgregazione dell'impero d'Alessandro Magno e conosce le assimilazioni, le equiparazioni e i sincretismi di cui il santuario di Nemrut-Dagh in Commagene è l'espressione più efficace e plastica.

Come sia nato il mitraismo romano, coi lineamenti che abbiamo descritto in precedenza (cap. 5-6-7) è problema tuttora dibattuto fra gli studiosi, ma sembra ormai prevalente l'orientamento che vede in questa religione mistèrica una formazione nuova ed originale, la quale riprende elementi significativi dell'antica spiritualità iranica e zoroastriana impregnata d'assimilazioni ellenistiche, ma ricollocandoli in una trama di rapporti nuovi, che risentono dell'impatto con la cultura romana.

Rispetto a tale indirizzo interpretativo, il Merkelbach ha formulato una diversa ipotesi di cui ha riconosciuto la non dimostrabilità sul piano scientifico, ma che tuttavia possiede una sua

plausibilità. Il mitraismo romano sarebbe stato fondato, secondo lo studioso tedesco, da una sola personalità religiosa, originaria di qualche stato ellenistico dell'Asia Minore e che alla profonda conoscenza della spiritualità iranica univa quella della cultura greca, in un momento storico in cui l'Asia Minore era già dominata da Roma e rientrava quindi nell'ambito dell'Impero[1].

Ci permettiamo di aggiungere a quella del Merkelbach una ipotesi integrativa sulle finalità perseguite da questa (o da queste) personalità, di rango probabilmente sacerdotale; è un'ipotesi che scaturisce dalla coordinazione dei dati storico-culturali via via acquisiti e che, pur non potendo essere dimostrata con certezza, in mancanza di fonti, è tuttavia dotata di una sua verosimiglianza.

Questo fondatore religioso avrebbe elaborato una nuova sintesi cultuale e culturale (e qui concordiamo con la teoria sulla "formazione nuova"), grazie alla quale si svincolava Mithra dal suo contesto originario e fondando un culto nuovo ed originale, si veicolava la religiosità iranica in Occidente, offrendo un potente sostegno alla coesione spirituale, etica e sociale dell'Impero Romano, in una prospettiva di difesa di quell'ordine internazionale di cui l'Impero era visto come garante. È la concezione iranico-ellenistica dell'Impero come rappresentazione terrena dell'ordine cosmico che qui riemerge in una nuova forma, storicamente aggiornata.

Come Mithra, col suo atto salvifico primordiale, ha dato vita ed ordine al cosmo, così l'Impero deve dare ordine e salvezza al mondo umano ed il nuovo culto mitriaco deve offrire a tale istituzione sovranazionale la forza mistica e il sostegno etico per favorirne la coesione e la stabilità. Come Mithra ha combattuto e vinto contro il toro primordiale, così il nuovo Impero combatterà e dovrà vincere contro gli elementi disgregatori.

Si consideri quanto è stato giustamente evidenziato dal Filippani-Ronconi[2] in ordine ai rapporti fra mondo iranico-ellenistico e cultura romana: quando Silla giunse in Asia Minore e si incontrò con Mithridate, i sacerdoti del re del Ponto dissero poi di aver visto sul capo del condottiero romano l'aureola dello *xvarenāh*, la "gloria di luce" sovrannaturale che connotava i comandanti protetti dal favore divino. È qui che la spiritualità iranico-ellenistica si incontra con Roma, riconoscendole una forza mistica e quindi la legittimazione sacrale a governare i popoli.

Intendiamo ripercorrere, pertanto, i punti più salienti della originalità del culto mitriaco romano rispetto al sostrato iranico più antico.

1) La centralità e sovranità della figura di Mithra.

Mentre nella religione indo-iranica Mithra è una delle figure divine più significative, accanto ad altre (ricordiamo la coppia Mitra-Varuna in India), nel culto occidentale compare come figura unica e sovrana; infatti, nei mitrei la scena della tauromachìa ha sempre un rilievo preminente e centrale e nel linguaggio epigrafico compare quasi sempre la dedica al *Mithra Sol Invictus* (o, in molte varianti, al "dio invitto Mithra").

---

[1] R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 93-96. Di particolare interesse, per l'acume interpretativo, è il contributo di G. SFAMENI GASPARRO, *Il mitraismo: una struttura religiosa fra 'tradizione' e 'invenzione'*, in *M.M.*, pp. 349-383, ove si supera sia l'ipotesi di Nilsson - ripresa dal Merkelbach - del mitraismo come "creazione" di un'unica personalità religiosa, sia la tesi di F. Cumont che legge il mitraismo romano come una riforma del mazdeismo zoroastriano. L'orientamento della Gasparro è quello di vedere nel mitraismo romano «un fatto nuovo, una creazione religiosa unitaria, costruita peraltro con materiale antico, orientale ed ellenistico, in obbedienza ad un preciso disegno e per il soddisfacimento di particolari esigenze spirituali». (ID., *op. cit.*, p. 350). L'aspetto innovativo del mitraismo romano e non la semplice riforma del mazdeismo è il dato su cui si pone l'accento secondo questa linea interpretativa. Sul tema cfr. F. CUMONT, *Les mystères*, cit., pp. 25-29; NILLSON, *Geschichte der Grieschischen Religion²*, II, München, 1961, p. 675 ss.

[2] Cfr. P. FILIPPANI RONCONI, *La regalità iranica*, cit., pp. 8 ss.; 16 ss. Sulle connotazioni della regalità nei regni ellenistici v. F. CUMONT, *Les mystères de Mithra*, cit., p. 16 ss.; R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 73-79.

Occorreva offrire il modello di un dio combattivo e invincibile, quale riferimento per i legionari dell'Impero; questo dio è, al tempo stesso, il dio del patto e della giustizia, il "teòs dìcaios", tutore della fedeltà e della lealtà, che domina incontrastato l'universo religioso dei suoi seguaci. Ciò non vuol dire che questo culto presentasse caratteri di esclusivismo e di settarismo, perché anzi la documentazione epigrafica disponibile dimostra come diversi sacerdoti di Mitra fossero anche seguaci d'altri culti[3], la tolleranza ed il pluralismo religioso essendo una peculiarità fondamentale del mondo religioso romano, prima che il Cristianesimo divenisse la religione egemone.

2) Il vino quale bevanda rituale.

Nella religione indo-iranica il *Soma-Hauma* (*Soma* per gli indo-ari, *Hauma* per gli iranici) era la bevanda sacra, che propiziava uno stato di apertura della coscienza in cui era possibile il contatto con la divinità[4]. Nel mitraismo romano, questa bevanda è sostituita col vino, bevanda non solo adatta al clima ed alla vegetazione mediterranea, ma già dotata, nella religione romana, sin da epoca arcaica, di un suo specifico significato religioso, essendo sacra a Giove. Era infatti il *Flamen Dialis* - il sacerdote di Giove - a tagliare e consacrare il primo grappolo d'uva al momento della vendemmia[5], durante una festa rituale che aveva un suo posto ben definito nel calendario religioso.

Siamo in presenza di un rinnovamento significativo del culto iranico originario, di un innesto iranico sul tronco della tradizione religiosa romana; ne risulta una nuova formazione in cui il vino è bevanda consacrata al dio invitto.

---

[3] *MMM* 14 = *CIL*, VI, 1778; 15 = *CIL*, VI, 1779; 17 = *CIL*, VI, 510; 18 = *CIL*, VI, 2151; 21 = *CIL*, VI, 511; 24 = *CIL*, VI, 1675; 98 = *CIL*, VI, 501.

[4] Sul *Soma-Hauma* fonti in *RV*, VIII, 48; X, 119; M. ELIADE, *Storia*, I, cit., pp. 231-234 (sul *soma* nell'india vedica); 350-351 (sull'*hauma* iranico).

[5] G. DUMÉZIL, *La rel. rom. arc.*, cit., pp. 125-129.

3) Il grado sacerdotale del *Pater*.

Sul valore sacrale del concetto giuridico-religioso di *pater* nella tradizione romana abbiamo già detto. Che il mitraismo romano abbia scelto proprio questo termine - e il relativo concetto - per designare il più alto grado della gerarchia misterica è sintomatico della volontà del fondatore (o dei fondatori) di entrare in consonanza con la *religio* romana, nonché con i *mores maiorum* (i costumi degli antenati) e con l'impostazione stessa del diritto privato romano[6].

Non è da escludere che, in epoca più antica, nell'ambito esoterico del culto mitriaco iranico, i gradi di iniziazione culminassero nel Perses, poiché il Persiano, in quanto tale, è colui che regge spiritualmente il peso della nazione persiana, colui che personifica, per così dire, il genio religioso del suo popolo. È possibile, in altri termini, che non solo il titolo ma il grado di *Pater* sia stato aggiunto successivamente; sarebbe stato incomprensibile, infatti, presentare agli uomini del mondo romano un culto in cui il grado di iniziazione più alto fosse il Persiano, che, nel suo stesso nome, evocava un mondo religioso ma anche politico e militare - quello dei Parti - tradizionalmente ostile all'Impero Romano. Si tratta, comunque, solo di una congettura personale che è comunque dotata di una sua logica interna.

4) Saturno dio tutelare del *Pater*.

Il legame fra il *Pater* e la tutela di Saturno è una ulteriore dimostrazione della romanizzazione del culto iranico. Di Saturno, del suo significato e, soprattutto, della sua importanza nella religione romana arcaica, abbiamo già parlato (v. cap. 5.3.).

---

[6] Sul significato della paternità nella tradizione giuridica e religiosa della Roma antica v. FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, cit., pp. 94-104; J. EVOLA, *Rivolta*, cit., p. 321 ss.; J. BACHOFEN, *Le madri e la virilità olimpica*, tr. e intr. a cura di J. Evola,, 1972[2], p. 65 ss.; 153 ss.; 180 ss..; J. BACHOFEN, *Il matriarcato*, tr. it. Torino, 1988, I, p. 88 ss.

Porre il *Pater "in tutela Saturni"* vuol dire ricollegare il culto mitriaco alle radici stesse della tradizione romana, colta nei suoi aspetti più interni e profondi. Siamo in presenza di un recupero del retaggio arcaico, in una versione nuova, al fine di rivitalizzarlo e rilanciarlo come riferimento sacrale, destinato soprattutto ai legionari ed ai funzionari civili dell'Impero.

5) Mithra *Sol Invictus* e la teologia solare dell'Impero.

Nella seconda metà del III secolo, l'assunzione del culto del *Sol Invictus* quale culto ufficiale di Stato, da parte dell'imperatore Aureliano e l'inserimento nel calendario religioso della festività pubblica del *Natalis Solis Invicti*, pone il culto di Mithra in consonanza con una concezione sacrale dell'istituzione imperiale in cui l'*imperator* è l'emanazione stessa, sul piano terreno, della divinità solare[7]. Questa affinità favorisce la sintonia fra il mitraismo e la cultura romana e, dunque, la diffusione del culto nelle varie province imperiali anche per effetto dell'atteggiamento più favorevole - seppure non ufficiale - da parte dello Stato. Che all'interno del tempio romano del *Sol Invictus* vi fosse una cappella dedicata al culto di Mithra denota l'instaurarsi di un clima politico più favorevole per questi Misteri, i cui santuari erano di solito ubicati in edifici pubblici, prevalentemente nei complessi termali e nelle adiacenze dei centri cittadini[8].

Fin qui abbiamo delineato il mitraismo nei suoi contenuti misterici e nei suoi profili astrologico ed etico. Ora occorre completare il quadro storico - finora limitato alla cornice cronologica della diffusione dei misteri mitriaci - esponendo il processo di graduale tramonto, almeno sul piano delle risultanze

[7] F. Cumont, *Les mystères de Mithra*, cit., pp. 96-104; I. Chirassi Colombo, *Sol Invictus o Mithra*, cit., in *M.M.*, p. 658 ss. Sul carattere non ufficiale - seppur lecito - del culto di Mithra v. F. Panvini Rosati, *Il contributo della numismatica allo studio dei misteri di Mithra*, in *M.M.*, pp. 551-555, con fonti e bibl. ivi.

[8] V. supra, cap. 4 sulla topografia mitriaca, con note e bibl. ivi.

documentabili, della capacità propulsiva di questa religione, di fronte al crescente affermarsi del cristianesimo.

Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo, i tentativi di resistenza dell'aristocrazia senatoria tardo-imperiale, la trasmissione, epigraficamente attestata, dei misteri mitriaci, nella seconda metà del IV secolo d. C., sono tutti temi che ci introdurranno ad un profilo del mitraismo, quello del suo apparente tramonto e della sua parziale capacità di continuità storica, che, per certi aspetti, risulterà addirittura sorprendente.

CAPITOLO NONO

Il conservatorismo religioso dell'aristocrazia senatoria romana

9.1. Le iscrizioni dell'ultima trasmissione storica dei misteri mitriaci romani. Il contesto storico-politico

Nella seconda metà del IV secolo d.C., assistiamo ad un grande impegno dei seguaci di Mithra, soprattutto a Roma, per garantire la continuità del culto e la trasmissione dei misteri inerenti ai vari gradi.

Quest'impegno religioso è puntualmente documentato, quasi che i seguaci del dio volessero deliberatamente lasciare una traccia visibile ed inequivocabile della presenza del loro culto e dei vari livelli della loro misteriosofia. Questa circostanza non è accidentale, perché siamo in un'epoca decisiva per i mutamenti della cultura religiosa dell'Impero, sempre più favorevole al cristianesimo nella direzione di una vera e propria religione di Stato che soppianterà gli antichi culti della tradizione religiosa romana.

Tale processo storico si fa iniziare, di consueto, con l'editto di Milano emanato dall'imperatore Costantino nel 313 d.C. - il famoso "editto di tolleranza" - che riconosceva la liceità del culto cristiano, ratificando la situazione di fatto ormai creatasi con la diffusione della religione di Gesù; ciò significa che il processo di cristianizzazione dell'Impero era, in realtà, già in atto

da molto tempo e che l'editto non faceva altro che recepire le dimensioni e la portata di questo complesso fenomeno religioso.

La politica imperiale in materia religiosa - sia verso la nuova religione emergente sia verso gli antichi culti - presenta, nel corso del IV secolo, fasi alterne che riflettono i diversi orientamenti degli imperatori e che si esprimono in una legislazione oscillante, nei confronti dei culti antichi, fra un atteggiamento più restrittivo ed una linea più tollerante, fino al tentativo di restaurazione ufficiale dei culti tradizionali - nei termini di un "paganesimo riformato" ed incentrato sul culto di Helios quale divinità suprema - da parte dell'imperatore Giuliano, esperimento coraggioso ma effimero e dall'esito infelice.

Sul piano della documentazione epigrafica, risulta di grande interesse il rinvenimento, avvenuto a Roma, nel 1886, del mitreo detto di "S. Silvestro in Capite", nel cuore dell'attuale centro storico della città[1].

Il mitreo fu portato alla luce nel sito ove, alla fine dell'800, sorgeva la chiesa di S. Giovannino, un tempo incorporata nel monastero di S. Silvestro in Capite e poi divisa da quest'ultimo quando fu aperta una nuova comunicazione urbana.

Nella chiesa di S. Giovannino, nel 1648, in occasione dei lavori di restauro, era stata rinvenuta un'epigrafe, datata al 362 d.C. - ossia al tempo in cui era imperatore Giuliano - che menziona personalità di rango senatorio aderenti al culto di Mithra (V. appendice). L'iscrizione - riportata in *CIL*, VI, 753 - qualifi-

[1] Per tutta questa parte relativa alla famiglia degli Olimpi, alla scoperta del mitreo di S. Silvestro in Capite, alle iscrizioni sulla trasmissione dei misteri mitriaci, ci siamo basati sull'importante contributo di D. Gallo, *Il mitreo di S. Silvestro in Capite*, cit., in *M.M.*, pp. 231-248, con ampia bibliografia ivi. Le iscrizioni riportate in *CIL*, VI, 749-754 sono già considerate con attenzione da F. Cumont, *Textes*, cit., II, nn. 7-13; Id., *Les mystères*, cit., p. 215 ss.; R. Merkelbach, *op. cit.*, pp. 289-295. L'interpretazione della discendenza parentale e della comunanza religiosa mitriaca degli Olimpi fu formulata da G. Henzen, *Sacrario mitriaco*, in «Bull. Inst.», 1868, p. 90, relativamente a *CIL*, VI, 754 = *CIMRM*, I, 405.

ca, infatti, i dedicanti come *viri clarissimi*, titolo onorifico dei membri del Senato, i quali *«tradiderunt leontica»*, ossia trasmisero i misteri relativi al grado iniziatico di *Leo*.

Questi *Viri Clarissimi* erano già noti in base ad altre epigrafi rinvenute nel XV secolo e risalenti al periodo compreso fra il 357 e il 376 d.C. (*CIL*, VI, 749-752). In esse si fa riferimento a sei dei sette gradi iniziatici del culto, essendo assente solo quello di *miles* e si pone in risalto il *"tradere"*, ossia il tramandare i misteri (nell'ordine delle epigrafi: *leontica*, *persica*, *patrica*, *hierocoracica*, *leontica*).

Il culto era presieduto dallo stesso *Nonius Victor Olympius*, menzionato in *CIL*, VI, 753 e qualificato in tutte le epigrafi come *pater patrum*, ossia la massima autorità sacerdotale dei *patres*. Egli è assistito nel culto da *Aurelius Victor Augentius*, probabilmente suo figlio, cui è attribuito il titolo di *pater* e che poi ascende alla carica di *pater patrum* (*CIL*,VI,751 b) e, in tale qualità, ammette il figlio *Aemilianus Corfonius Olympius* al grado di *Hierocorax*, il Corvo.

Segnaliamo all'intelligenza del lettore che, ben tre volte, in queste epigrafi, si menziona il *"tradere leontica"*, come a voler sottolineare l'importanza e la centralità dei misteri inerenti al grado di *Leo* poichè, come abbiamo visto, i primi tre gradi erano introduttivi, corrispondendo ad essi funzioni ausiliarie nell'ambito della comunità misterica. È dal grado di *Leo* in poi che il seguace di Mithra entra davvero nel cuore dell'insegnamento misterico e delle relative esperienze interiori.

Nel settembre del 1867, nelle adiacenze della piazza S. Silvestro in Capite, attigua al monastero di cui abbiamo parlato, fu ritrovato un monumento marmoreo sul cui rovescio è incisa un'iscrizione (*CIL*, VI, 754) nella quale il dedicante, *Tamesius Augentius Olympius* fa riferimento all'avo Victor *«caelo devotus et astris»* ("devoto al cielo e agli astri") il quale un tempo (*"olim"*) fondò i *«phoebeia templa»*, ossia un tempio del culto solare, Apollo essendo visto come una manifestazione del dio *Sol*. Il

nipote dedicante, ha superato l'avo quanto a *pietas* (la scrupolosa osservanza dei doveri religiosi secondo i costumi degli antenati, i *mores maiorum*) erigendo un "*antrum*", ossia una cappella mitriaca sotterranea. L'iscrizione sottolinea che il tempio è stato eretto a spese private, senza avere bisogno del sostegno finanziario dello Stato (*«sumptusque tuos nec Roma requirit»*).

Per Henzen, il dedicante di questa iscrizione sarebbe un fratello maggiore di *Aemilianus Corfonius Olympius*, figlio di *Aurelius Victor* e nipote di *Nonius Victor Olympius*, il *Pater Patrum* delle iscrizioni illustrate in precedenza. In altri termini, saremmo in presenza della documentazione epigrafica attestante la trasmissione del culto e dei misteri nell'ambito di tre generazioni di una stessa famiglia.

Orbene, tale documentazione è rilevante sotto due aspetti:

1) Attesta la diffusione del culto mitriaco nella seconda metà del IV secolo, fra personalità di rango senatorio che ascendono ai più alti gradi della gerarchia sacerdotale. Nelle epigrafi mitriache dei secoli precedenti era invece attestata l'adesione al culto dei legionari e dei funzionari imperiali, talvolta anche di posizione giuridica del tutto subalterna. È nel IV secolo che, invece, l'aristocrazia senatoria si stringe intorno al culto mitriaco, al punto da farne oggetto di una trasmissione di padre in figlio, quale linea di resistenza di fronte alla diffusione del cristianesimo.

2) La chiesa di S.Giovannino e l'attiguo monastero di S. Silvestro in Capite sorsero, come è stato accertato dalle ricerche in materia (di carattere archeologico e topografico) sulle rovine del tempio del *Sol Invictus* di Aureliano[2] e ciò consente di illuminare i rapporti fra il culto di Mithra e quello solare ufficiale.

Abbiamo visto la carica polemica verso lo Stato romano nell'ultima iscrizione esaminata. Come dire: "facciamo da soli, non

[2] D. GALLO, *op. cit.*, pp. 239-242.

abbiamo bisogno, o Roma, del tuo sostegno, ne possiamo fare a meno". Questo passaggio dell'epigrafe richiama la nostra attenzione su un aspetto saliente della legislazione tardo-imperiale nei confronti degli antichi culti. Fino al 391 d.C. gli imperatori del IV secolo dopo Costantino - e fatta eccezione per Giuliano - avevano sottratto ai templi pubblici "pagani" i sussidi dell'erario e le rendite stabili, tollerando la continuazione degli antichi culti a spese private[3].

Il tempio del *Sol Invictus*, non svolgeva più, dunque, al tempo in cui risalgono le iscrizioni citate, la sua funzione di centro del culto solare statuale, fermo restando la continuità del culto privato.

Alla luce di questi elementi di ordine cronologico, topografico ed epigrafico, la cripta mitriaca scoperta nel 1886, cui abbiamo accennato all'inizio di questo capitolo, corrisponderebbe al mitreo della famiglia degli Olimpi - cui si riferisce l'iscrizione *CIL*, VI, 754 - che sarebbe stato ricavato in uno degli ambienti secondari del tempio del Sol Invictus, a testimonianza dei legami - ma anche della diversità - dei due culti e delle relative divinità.

In altri termini, il tempio del *Sol Invictus*, un tempo centro del culto di Stato, divenne, nella seconda metà del IV secolo, il punto di aggregazione e di resistenza dei seguaci del culto solare praticato a spese private, tant'è che, non a caso, la cappella mitriaca venne eretta, secondo questa ricostruzione, in uno degli ambienti secondari del tempio. E il fatto stesso che a Mithra si dedicasse una cappella e non tutto il tempio dimostra come i due culti, pur affini, permanessero distinti. Mithra continuava ad essere l'oggetto di un culto particolare, riservato a pochi iniziati; era l'aspetto esoterico, interno, dell'enoteismo solare.

[3] ID., *op. cit.*, pp. 236-237.

9.2. - La legislazione imperiale anti-pagana e l'ultima reazione dell'aristocrazia senatoria romana

È significativo che, dopo questa fase storica (357 - 376 d.C.) cui risalgono le iscrizioni esaminate (CIL,VI,749-753), non vi siano, allo stato attuale delle conoscenze, risultanze epigrafiche di ulteriori trasmissioni dei misteri mitriaci. La circostanza merita la nostra attenzione, se consideriamo gli sviluppi della legislazione imperiale in materia religiosa.

Nel 379 d.C. l'imperatore Graziano - che, a quanto risulta, subì l'influenza di Ambrogio, vescovo di Milano - rinunciò al titolo di *Pontifex maximus*, una delle più antiche e prestigiose cariche sacerdotali della tradizione romana e fonte della legittimazione sacrale dell'autorità dell'*imperator*[4]. Nel 382 Graziano - riprendendo un precedente orientamento restrittivo che aveva avuto fasi alterne, secondo le tendenze dei vari imperatori, da Costantino in poi - emanò un provvedimento col quale venivano ritirati i fondi statali adoperati sino ad allora per sostenere il culto pubblico tradizionale; si indeboliva, in tal modo, in maniera decisiva, la continuità dell'antica religio romana.

L'altare della dea Vittoria, che presumibilmente era stato ricollocato al suo posto da Giuliano, venne di nuovo rimosso dalla Curia (la sede del Senato), suscitando la reazione indignata dei senatori che videro in questo atto una minaccia non solo contro la religione antica, ma contro le tradizioni romane nel loro insieme e nei riguardi, in definitiva, della stessa istituzione imperiale nel suo significato tradizionale.

È stato giustamente scritto che *«il famoso dibattito tra Simmaco e Sant'Ambrogio, e in particolare il contributo di Simmaco, la terza relatio, trascende la questione dell'altare e diventa un documento commovente dell'urto fra due epoche»*[5].

[4] cfr. H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (a cura di A. Momigliano), Torino, 1975, p. 203.
[5] Id., *op. cit.*, p. 204.

Il dibattito, in Senato, avvenne nel 384 d.C., dopo la morte di Graziano, essendo imperatore Valentiniano II, col quale le condizioni per una continuità del culto tradizionale sembravano più propizie e i due capi "pagani", Pretestato e Simmaco, ricoprivano le cariche più elevate in Italia, rispettivamente la *praefectura praetorio Italiae* e la *praefectura urbis*.

Nel 382 una delegazione senatoria, inviata per protestare contro il ritiro dei fondi pubblici e la rimozione dell'altare della Vittoria, non era stata neppure ricevuta dall'imperatore. Due anni dopo, Valentiniano ascoltò la petizione di Simmaco con atteggiamento più disponibile, ma le pressioni del vescovo Ambrogio ebbero la prevalenza e la petizione non ebbe accoglimento.

Gli argomenti di Simmaco meritano attenta considerazione, esprimendo una concezione di pluralismo religioso, di tolleranza e di libertà di culto che è tuttora di grande attualità, in un momento storico in cui i flussi migratori pongono il problema del rapporto e del confronto fra diverse concezioni religiose.

Simmaco afferma che *«ognuno ha i suoi costumi, ognuno la sua religione»* (*Relatio*, III, 8) e che *«non si può raggiungere un mistero così grande per una sola via»* (*Relatio*, III, 10), alludendo al mistero del divino. Egli encomia la religione degli antenati: *«Domandiamo che venga ripristinato nella sua condizione originaria quel culto che è stato di giovamento per tanto tempo allo Stato romano»*. Si richiama, inoltre, alla *consuetudo*, che, nel contesto della petizione, assume il senso di "tradizione" più che di abitudine, con evidente riferimento alla tradizione religiosa di Roma.

Il rigetto della petizione di Simmaco, le sue conseguenti dimissioni dalla carica di *praefectus urbi*, la morte di Pretestato nel 385, segnano la sconfitta in una delle ultime battaglie combattute dall'aristocrazia senatoria "pagana"[6].

[6] Id., *op. cit.*, p. 205 e bibl. ivi.

Nel febbraio del 391 d.C. l'imperatore Teodosio, emanò una legge indirizzata al *praefectus urbi* Rufio Albino, nella quale si proibiva completamente - quindi anche sul piano privato - ogni culto pagano e si vietavano perfino le visite ai templi (C.Th., XVI. X.10).

Nel mese di giugno dello stesso anno l'imperatore notificò al *praefectus praetorio Italiae* Nicomaco Flaviano, una legge severa contro gli apostati della religione cristiana (C.Th. XVI.VII. 4-5), ossia coloro che, staccatisi dal cristianesimo, fossero tornati agli antichi culti del mondo romano. Il provvedimento imperiale è sintomatico di una situazione di incertezza e di inquietudine spirituale dell'epoca; il fatto stesso di avvertire la necessità di un provvedimento legislativo di tipo repressivo contro gli apostati denota la persistenza dell'apostasia come fenomeno religioso e ciò vuol dire che l'imperatore Giuliano non era stato, a tale riguardo, un caso isolato.

Sempre nel giugno del 391, appena una settimana dopo questa seconda legge, Teodosio emanò una legge speciale contro i culti pagani in Egitto (C.Th., XVI. X. 11), ove essi erano particolarmente vitali e persistenti, soprattutto ad Alessandria. Questa legge venne inviata ai più alti ufficiali militari e civili, poiché era prevedibile una forte resistenza alla sua attuazione; infatti, la distruzione del Serapeo di Alessandria fu preceduta e seguita da gravi e sanguinosi disordini.

L'ultima reazione pagana, storicamente documentabile nel mondo antico, risale agli anni 392-394 d.C., durante il regno dell'imperatore Eugenio, nel mentre Nicomaco Flaviano era *praefectus praetorio Italiae*.

Le fonti cristiane di epoca posteriore[7] riferiscono di una

[7] Le fonti in questione sono due poesie scritte da due autori cristiani, dopo la fine del movimento pagano di rinascita: il *Carmen adversus Flavianum* conservato nel *Codex Puteanus* dell'*In Symmachum* di Prudenzio e il *Carmen ad senatorem*, tramandatoci da un autore col nome di Cipriano e rivolto ad un senatore, già cristiano, poi convertitosi ai culti di Iside e della *Magna Mater*. Per un approfondimento dell'interpretazione di que-

nuova fioritura dei culti antichi promossa dal prefetto Flaviano; fra questi dèi che vengono di nuovo onorati risultano menzionati anche Mithra, il *Sol Invictus* nonché Iside e la *Magna Mater*. La riapertura del tempio di Flora sembra riconducibile all'iniziativa del figlio di Simmaco. Queste fonti letterarie hanno ricevuto conferma dal rinvenimento ad Ostia antica di un'epigrafe, datata al 393 o, al massimo, al 394 d.C., dal seguente contenuto:

"Per i nostri signori Teodosio, Arcadio ed Eugenio / pii fortunati, in tutto il mondo vittoriosi sempre Augusti / ...Numerio Proietto uomo illustrissimo, prefetto / dell'annona restaurò il sacrario di Ercole"

Si operava quindi una vera e propria restaurazione degli antichi templi per consentire la continuità dei culti della tradizione romana, per i quali l'imperatore Eugenio aveva ripristinato, ma a titolo personale, i fondi in precedenza aboliti da Graziano. Si noti che l'epigrafe rende omaggio a Teodosio e ad Arcadio, ma non ad Onorio che Teodosio aveva nominato Augusto al posto di Eugenio, dichiarato usurpatore.

Il richiamo agli antichi culti si intreccia, così, con la ribellione politica verso l'imperatore che aveva promosso la legislazione anti-pagana. E lo scontro politico si intreccia a sua volta, col conflitto militare fra l'esercito di Eugenio e quello di Teodosio.

La sconfitta delle truppe di Eugenio e di Nicomaco Flaviano, nel settembre del 394 d.C., da parte dell'esercito di Teodosio sulle rive del fiume Frigido, presso l'attuale città di Gorizia, segnò la fine dell'ultimo tentativo di restaurazione della tradizione religiosa romana[8].

Sulle alture della valle del Frigido, Flaviano fece erigere,

ste fonti v. H. Bloch, *A new document of the last pagan revival in the West*, in *Harvard Theological Rewiew*, XXXVIII, 1945, pp. 199-244; ID., *La rinascita pagana*, cit., p. 207.

[8] H. Bloch, *La rinascita pagana*, cit., pp. 207-209; ID., *A new document*, cit., pp. 199-202; 234 ss.

prima della battaglia, statue di Giove mentre gli stendardi con l'effige di Ercole vennero portati dinnanzi alle truppe. Lo scontro ebbe pertanto anche una forte valenza simbolica, rappresentando il conflitto fra due epoche e due culture. La sconfitta può essere considerata come l'evento simbolico del tramonto del "paganesimo" come religione pubblica ed ufficiale, col suo pluralismo e la sua tolleranza.

Fin qui le vicende politiche del tentativo tardo-imperiale di rilancio dell'antica tradizione religiosa romana, integrata dall'ellenismo e dai culti misterici orientali. Per comprendere pienamente le ragioni e la complessità di questo rilancio del "paganesimo" nel tardo Impero, occorre fermarsi a considerare alcune opere che, per il loro spessore filosofico e la ricchezza di contenuti religiosi, costituiscono testimonianze fondamentali dell'ecclettismo e della profondità del sostrato religioso del filone "solare" della tradizione romana.

CAPITOLO DECIMO

Mitraismo romano ed enoteismo solare

10.1. - L'*Inno ad Helios-Re* dell'imperatore Giuliano e i misteri mitriaci

Sulla formazione culturale e religiosa dell'imperatore Giuliano (361-363 d.C.) influirono varie componenti, tipiche di un mondo complesso come quello ellenistico.

Fin dalla sua infanzia, nell'isolamento dorato della tenuta imperiale in Cappadocia, Giuliano ebbe come precettore l'eunuco Mardonio, dal quale fu istruito nelle lettere greche e latine più di qualunque adolescente dei suoi tempi[1].

Appena gli fu consentito dall'allentarsi delle misure dell'esilio, Giuliano si recò dai maestri di retorica e di filosofia e conobbe in particolare i "neoplatonici della quarta generazione", allievi di Giamblico che aveva avuto per maestro Porfirio, discepolo di Plotino[2]; si tratta di Edesio di Pergamo e dei suoi allievi Massimo di Efeso e Prisco di Epiro i quali ultimi non lo

[1] J. La Fontaine, *Introduzione a Giuliano Imperatore, Alla madre degli dei e altri discorsi*, Fondazione Lorenzo Valla, 1987, p. XV ss. Per la vastissima letteratura sull'imperatore Giuliano, rinviamo alla bibliografia generale in J. La Fontaine, *op. cit.*, pp. CVII-CX nonché al testo critico curato da C. Prato, *op. cit.*, pp. LXXXV ss. La tradizione manoscritta dell'opera di Giuliano è stata esemplarmente studiata da J. Bidez, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur Julien*, Paris, 1929.
[2] J. La Fontaine, *op. cit.*, p. XXVIII.

abbandonaranno più dopo il suo arrivo in Oriente, come imperatore, nel 361. Egli rimase affascinato da questa filosofia in cui il momento speculativo si coniugava con quello religioso e, in particolare, con la religiosità misterica, nell'accezione spiegata[3].

Sono i neoplatonici ad aver introdotto il concetto e la disciplina della Teurgia, ossia un insieme di tecniche interiori, non riducibili ad un linguaggio razionale, che hanno come fine ultimo il contatto vivente ed unificante con la divinità[4].

Sono sempre i neoplatonici ad introdurlo alla conoscenza degli Oracoli caldei, una dottrina che non si limita ad una filosofia costruita dalla sola ragione, ma si propone come una rivelazione, secondo uno schema orientale di cui per noi l'esempio più noto sono le Scritture giudaiche e cristiane, l'*Antico* ed il *Nuovo Testamento*[5].

Questa rivelazione non è riducibile neppure alla teologia, se con questo termine intendiamo esclusivamente un discorso razionale - *logos* - sul divino e sul suo significato. Essa sfocia in un metodo spirituale e rituale di salvezza; in altri termini un metodo pratico di iniziazione ad alcuni riti che permettono di realizzare l'opera divina, la teurgia, ossia gli atti voluti dagli dei e soprattutto l'attuazione dell'arte telestica (dal verbo greco *telèin* = compiere) per purificare l'anima ed il corpo nonchè per consacrare e vivificare le statue degli dei, mediante preghiere che evochino la presenza divina in esse[6], allo scopo di pronunciarvi oracoli. Orbene questa "scienza del divino", di intonazione misterica, ha combinato magia, platonismo e misticismo, dando la sua impronta al neoplatonismo della quarta generazione.

È nel quadro di questa formazione filofico-religiosa che si

[3] ID., *op. cit.*, p. XVI ss.
[4] ID., *op. cit.*, p. XVIII ss.
[5] ID., *op. cit.*, p. XXVII.
[6] ID., *op. cit.*, p. XXVII.

colloca la produzione intellettuale di Giuliano, nell'ambito della quale spicca, in particolare, l'*Inno ad Helios-Re*, per il particolare interesse che esso riveste ai fini di questo studio.

Giuliano vuole dimostrare a tutti che il dio Helios è l'unico, vero dio e che le numerose divinità romane altro non sono che ipostasi, ossia aspetti particolari, manifestazioni specifiche e settoriali dell'unica, suprema divinità solare.

Ciò che colpisce, in particolare, è la dottrina dei "tre Soli", che Giuliano esplicita in questi termini.

Giul.Hel. 5. "*Questo universo divino e assolutamente splendido, che si estende dalla sommità della volta celeste fino all'infimo della terra, tenuto insieme dalla continua provvidenza del dio, esiste increato dall'eternità e in eterno esisterà nel futuro, conservato da nient'altro se non direttamente dal quinto elemento il cui vertice è il raggio del sole; a un secondo livello, per dir così, è sostenuto dal mondo intellegibile e quindi, in forma ancora più nobile, dal re del cosmo, centro di tutto quel che esiste. Quest'ultimo, comunque lo si voglia designare, come ciò che sta oltre l'intelletto o come l'idea dell'essere, oppure come l'intero mondo intellegibile, o ancora, come l'Uno, poichè l'uno sembra preesistente a tutte le cose, o come il Bene, per usare l'espressione favorita di Platone; questo principio unitario del tutto che è fonte primaria, per ogni essere esistente, di bellezza, di perfezione, di unità e di potenza irresistibile, in virtù della sua sostanza creatrice e permanente, ha originato da sé, quale mediatore, al centro delle cause mediatrici, intelligenti e demiurgiche, Helios, dio potentissimo, in tutto simile a sé. Così pensa anche il divino Platone, quando dice: «Questo è appunto quello che chiamo figlio del Bene, che il Bene generò simile a sé: ciò che nel mondo intellegibile è il Bene rispetto all'intelletto pensante e all'oggetto pensato, questo è Helios nel mondo visibile rispetto alla vista e alle cose vedute*".

Giul.Hel. 6. "....*Ma lo stesso Helios nella sua totalità, dal momento che è figlio dell'idea, che è il primo e massimo Bene, esiste dall'eternità nell'ambito della sua sostanza permanente, avendo ricevuto il dominio fra gli dei intelligenti e avendo elargito agli dei intelligenti*

quanto il Bene produce per gli dei intelligibili. Il Bene, credo, è per gli dei intelligibili fonte di bellezza, sostanza, perfezione e unità, riunendo e irradiando questi benefici con la potenza che è espressione della sua natura. Questi, dunque, sono i doni dispensati agli dei intelligenti da Helios, preposto dal Bene a comandare e regnare su di loro, benché siano apparsi e abbiano avuto origine insieme a lui, allo scopo, io penso, che anche per gli dei intelligenti ci fosse una causa, dotata della natura del bene e promotrice di benefici, che regolasse ogni cosa per tutti in conformità con l'intelletto. Ma anche il terzo sole, questo disco che vediamo, è chiaramente causa di preservazione degli esseri sensibili; e di quanti beni, come dicevamo, il grande Helios è causa per gli dei intelligenti, di altrettanti questo dio, che vediamo, è causa per gli dei visibili".

Gli storici del pensiero tardoantico hanno considerato l'affermazione giulianea del dogma dell'eternità del mondo increato come la posizione più incompatibile con la fede cristiana in una creazione del mondo[7]. Notiamo che questa concezione si ritrova anche nel pensiero filosofico di altre tradizioni spirituali non cristiane, ad esempio nel buddismo ed anche di recente è stata ribadita in sede autorevole proprio nell'ambito del dialogo interreligioso[8]. La fede in un dio creatore è tipica delle religioni monoteiste che si richiamano alla legge mosaica, mentre sono diverse, con varietà di sfumature interpretative, le cosmogonie e le visioni del mondo che connotano tutte quelle tradizioni che si suole definire politeiste o che, comunque, riconducono la molteplicità degli dei ad un dio unico che si esprime in numerosi aspetti distinti.

Dai brani citati - e che significativamente, sono collocati all'inizio del suo *Inno* - si evince chiaramente la dottrina dei tre soli

---

[7] ID., *op. cit.*, p. LI ss. per tutto il commento sulla religione di Helios. Sulla concezione del mondo increato v. ID., *op. cit.*, p. LVIII ss.

[8] DALAI LAMA, *Gesù e noi. Una lettura buddista del Vangelo*, Milano, 1997, pp. 47-68. Il testo è la trascrizione dei colloqui e degli interventi del Dalai Lama nel seminario "John Main" svoltosi a Londra nel 1994.

che corrispondono a tre gradi dell'Essere; in ordine discendente, essi sono il grande Helios, trascendente ed inaccessibile, che viene anche definito, platonicamente, come il Bene o l'Uno; l'Helios intelligibile; il Sole sensibile *"questo disco che vediamo"*.

Qui avvertiamo tutta l'influenza sia della dottrina platonica del Bene e del "figlio del Bene", sia quella dell'emanatismo di Plotino, per cui l'Uno promuove sue emanazioni che, per gradi, si avvicinano sempre più al livello fisico-sensibile.

Al centro di questa trinità divina, così come il Sole è al centro del mondo sensibile, vi è il Sole intelligibile che è il mediatore per eccellenza, *"al centro delle cause mediatrici, intelligenti e demiurgiche"*.

La funzione mediatrice che questo "Helios intelligibile" esercita fra il Bene supremo ed il mondo sensibile si traduce in un significato comune di intermediario e di intercessore quando si considerino le virtù e i benefici che egli dispensa agli uomini.

La funzione di intermediario va letta ache in un altro senso, relativo alla risalita delle anime verso ciò che Plotino chiamava l'Uno; il "grande mediatore", l'"Helios intelligibile" si pone come guida delle anime nel cammino di risalita e quindi di purificazione per ricongiungersi all'Uno.

Qui il neoplatonismo di Giuliano risente della corrente degli Oracoli Caldei - che, a sua volta, eredita la fede siriaca nel dio Helios - nonché dell'influenza dello stoicismo e, in particolare, dello stoico di origine siriaca, Posidonio di Apamea che, nel primo secolo d.C., coniuga la fede solare con una cosmologia che vede nel sole *"un fuoco puro... etereo, luminoso, igneo"*[9], in altri termini divino. Si noti che il concetto stoico della *sumpàteia* universale (la sintonia universale) definiva anche le funzioni

---

[9] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 1-13. Il commento specifico all'*Inno ad Helios Re* è in J. LA FONTAINE, *op. cit.*, pp. 97-99.

quanto il Bene produce per gli dei intelligibili. Il Bene, credo, è per gli dei intelligibili fonte di bellezza, sostanza, perfezione e unità, riunendo e irradiando questi benefici con la potenza che è espressione della sua natura. Questi, dunque, sono i doni dispensati agli dei intelligenti da Helios, preposto dal Bene a comandare e regnare su di loro, benché siano apparsi e abbiano avuto origine insieme a lui, allo scopo, io penso, che anche per gli dei intelligenti ci fosse una causa, dotata della natura del bene e promotrice di benefici, che regolasse ogni cosa per tutti in conformità con l'intelletto. Ma anche il terzo sole, questo disco che vediamo, è chiaramente causa di preservazione degli esseri sensibili; e di quanti beni, come dicevamo, il grande Helios è causa per gli dei intelligenti, di altrettanti questo dio, che vediamo, è causa per gli dei visibili".

Gli storici del pensiero tardoantico hanno considerato l'affermazione giulianea del dogma dell'eternità del mondo increato come la posizione più incompatibile con la fede cristiana in una creazione del mondo[7]. Notiamo che questa concezione si ritrova anche nel pensiero filosofico di altre tradizioni spirituali non cristiane, ad esempio nel buddismo ed anche di recente è stata ribadita in sede autorevole proprio nell'ambito del dialogo interreligioso[8]. La fede in un dio creatore è tipica delle religioni monoteiste che si richiamano alla legge mosaica, mentre sono diverse, con varietà di sfumature interpretative, le cosmogonie e le visioni del mondo che connotano tutte quelle tradizioni che si suole definire politeiste o che, comunque, riconducono la molteplicità degli dei ad un dio unico che si esprime in numerosi aspetti distinti.

Dai brani citati - e che significativamente, sono collocati all'inizio del suo *Inno* - si evince chiaramente la dottrina dei tre soli

[7] ID., *op. cit.*, p. LI ss. per tutto il commento sulla religione di Helios. Sulla concezione del mondo increato v. ID., *op. cit.*, p. LVIII ss.

[8] DALAI LAMA, *Gesù e noi. Una lettura buddista del Vangelo*, Milano, 1997, pp. 47-68. Il testo è la trascrizione dei colloqui e degli interventi del Dalai Lama nel seminario "John Main" svoltosi a Londra nel 1994.

che corrispondono a tre gradi dell'Essere; in ordine discendente, essi sono il grande Helios, trascendente ed inaccessibile, che viene anche definito, platonicamente, come il Bene o l'Uno; l'Helios intelligibile; il Sole sensibile *"questo disco che vediamo"*.

Qui avvertiamo tutta l'influenza sia della dottrina platonica del Bene e del "figlio del Bene", sia quella dell'emanatismo di Plotino, per cui l'Uno promuove sue emanazioni che, per gradi, si avvicinano sempre più al livello fisico-sensibile.

Al centro di questa trinità divina, così come il Sole è al centro del mondo sensibile, vi è il Sole intelligibile che è il mediatore per eccellenza, *"al centro delle cause mediatrici, intelligenti e demiurgiche"*.

La funzione mediatrice che questo "Helios intelligibile" esercita fra il Bene supremo ed il mondo sensibile si traduce in un significato comune di intermediario e di intercessore quando si considerino le virtù e i benefici che egli dispensa agli uomini.

La funzione di intermediario va letta ache in un altro senso, relativo alla risalita delle anime verso ciò che Plotino chiamava l'Uno; il "grande mediatore", l'"Helios intelligibile" si pone come guida delle anime nel cammino di risalita e quindi di purificazione per ricongiungersi all'Uno.

Qui il neoplatonismo di Giuliano risente della corrente degli Oracoli Caldei - che, a sua volta, eredita la fede siriaca nel dio Helios - nonché dell'influenza dello stoicismo e, in particolare, dello stoico di origine siriaca, Posidonio di Apamea che, nel primo secolo d.C., coniuga la fede solare con una cosmologia che vede nel sole *"un fuoco puro... etereo, luminoso, igneo"*[9], in altri termini divino. Si noti che il concetto stoico della *sumpàteia* universale (la sintonia universale) definiva anche le funzioni

[9] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 1-13. Il commento specifico all'*Inno ad Helios Re* è in J. LA FONTAINE, *op. cit.*, pp. 97-99.

mediatrici *"rispetto alla concordia, all'amicizia, e alla congiunzione di ciò che è diviso"* che erano peculiari di un *Sol* che agiva come una sorta di Provvidenza stoica.

In definitiva, possiamo dire che al centro dell'ontologia di Giuliano vi è quell'Helios secondo e centrale che ha la facoltà di essere al centro (*mesòtes*) e che, in virtù di tale facoltà, è un mediatore universale, sia nel senso di donare agli uomini le virtù e i benefici che sono, per suo tramite, emanazioni del Bene, sia nel senso di tutelare e favorire la risalita delle anime verso l'Uno.

Orbene, è proprio questo il punto di affinità dottrinaria col mitraismo romano; infatti, abbiamo visto che, secondo Plutarco, Mithra, per gli Iranici, è *mesìtes*, ossia intermediario fra il piano divino, trascendente e quello umano. Identica è la funzione attribuita ad entrambe le divinità, identica la concezione dei tre mondi corrispondenti ai tre piani dell'essere.

Occorre comunque avvertire che su questo tema - il rapporto fra Helios-Re quale *mesòtes* e Mithra come *mesìtes* - il dibattito fra gli studiosi è ben lontano dal pervenire a conclusioni unanimi. Vi è stato chi, come J. Bidez, ha visto nell'*Inno* di cui discorriamo una celebrazione della potenza di Mithra[10]; altri - come G. Ricciotti[11] e Chr. Lacombrade[12] hanno invece colto in esso una influenza dei culti misterici fra i quali quello mitriaco. Nettamente diversa è invece la lettura di R. Turcan[13] il quale scorge nell'inno l'influenza della filosofia platonica (Helios come demiurgo) e del neplatonismo di Giamblico nonché un'eco della filosofia stoica e, in particolare di Posidonio.

"Il est - scrive Turcan riferendosi al dio Helios - *l'égémonikon du monde, createur et generateur des etres vivants, Noûs de l'univers.*

[10] J. Bidez, *La vie de l'empereur Julien*, Paris, 1930, p. 222.
[11] G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti*, Milano, 1956, p. 81.
[12] Chr. Lacombrade, *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, t. II, 2e p.: *Discours de Julien Empereur*, Paris, 1964, p. 71.
[13] R. Turcan, *Mithras Platonicus*, cit., pp. 105-128.

Comme Mithra, c'est un dieu de la lumière et de la veritè; la lumière c'est au monde visible ce que la veritè est au monde intelligible.... Surtout, Helios personnifie divinement la mesòtes... médiateur entre les dieux intelligibles et le monde sensible, il rassemble et unifie, il unit les etres a l'Etre dans l'armonie du Kosmos.... Le Mithra du De Iside était lui aussi mesìtes, intermediaire et médiateur entre les deux mondes d'En-haut et d'En-bas, entre la lumière et les tenèbres, le Bien et le Mal - tout comme la mesòtes qui caracterisait le demiurge chez Ptolomée le valentinien"[14].

Tuttavia Turcan, nel prosieguo del suo studio, sottolinea le differenze che intercorrono fra le due figure divine, fra la concezione unitaria del *Kosmos* che si legge in Giuliano - un *Kosmos* che riflette la perfezione del modello divino - e il dualismo nella concezione dell'universo che si noterebbe nel *De Iside* di Plutarco, un dualismo all'interno del quale si collocherebbe il dio Mithra quale mediatore.

Il problema è che noi non disponiamo di fonti dirette sulla dottrina mitriaca, ma solo di riferimenti indiretti da parte di autori che hanno tramandato la loro lettura dei misteri mitriaci. Tuttavia, non ci persuade questa lettura della testimonianza di Plutarco come "dualista", poiché il fatto stesso di concepire, presso gli Iranici (secondo la lettura di Plutarco), un mediatore divino esprime una esigenza di raccordo, di collegamento e, in definitiva, di unità fra divino ed umano senza la quale non si spiegherebbe nessuna figura intermediaria, neppure quella di Helios in Giuliano.

Del resto, nella lingua avestica Mithra sembra provenire dalla radice *mith* (= legare), per cui equivarrebbe al verbo latino *religare* ed al termine *religio* (da cui il termine italiano "religione"); *Mithra è colui che collega divino ed umano.* Se questa etimologia è fondata, la testimonianza di Plutarco riceve una precisa conferma. Non siamo pertanto propensi ad enfatizzare la

[14] Id., *ibidem*, pp. 121-122.

differenza fra le due divinità, ma piuttosto a coglierne le affinità, sebbene con una chiara diversità di gradazioni.

È curioso, inoltre, che nel dibattito sul piano accademico non si sia tenuto conto, in modo adeguato, della testimonianza di un sacerdote zoroastriano - Shorab Sola Hakim - che ha partecipato al Congresso Internazionale di Studi Mitriaci svoltosi a Teheran nel 1975; in questa relazione, che abbiamo già citato, è documentato, sulla base dei testi religiosi della tradizione mazdea, come Mithra sia il dio dei misteri e come sia tutt'uno col Sole inteso come manifestazione fisica dell'Essere.

Dire, come sostiene Turcan, che la visione mitriaca occidentale sia ottimista, affermativa e positiva, mentre la corrente neoplatonica è incline, più o meno, ad una lettura pessimistica del senso della vita umana, vuol dire creare uno schema intellettualistico, che *non coglie l'intima unità delle dottrine "tradizionali"*, che è quella di un orientamento anagogico della vita (ossia "verso l'alto", verso la dimensione del sacro) ossia il ritorno ad una origine dimenticata.

Se è vero che Mithra - come sostiene Turcan in un altro suo intervento[15] - ha compiuto un atto salvifico una volta per tutte, ha garantito una salvezza che non è rinviata nell'aldilà, ma già è affermata in questo mondo terreno, è anche vero che la necessità stessa di istituire i misteri del dio, la scala dei gradi mitriaci con la relativa simbologia e le corrispondenze planetarie denotano un'esigenza di purificazione e di ascesi, poiché le tenebre non sono scomparse ma fanno sempre parte dell'ordine complessivo del *Kosmos*, così come la notte esiste accanto al giorno.

Se così non fosse, se non fosse stata questa la concezione mitriaca - con tutte le sue implicazioni in termini di concezione "militante" della vita, di etica della lealtà e della fedeltà al dio della luce - che senso avrebbe avuto tutta questa costruzione

---

[15] ID., *Salut Mithriaque*, cit.

misteriosofica?

Resta da spiegare, a questo punto, perché Giuliano, nel suo trattato su Helios, citi sempre Helios, mentre Mithra viene citato una sola volta, con un accenno molto discreto, senza soffermarsi sul contenuto dei suoi misteri[16].

La spiegazione può probabilmente trovarsi nella natura misterica del culto mitriaco, nel suo essere una religione per iniziati, seppure con gradazioni diverse e con diversi livelli di consapevolezza; in altri termini, il contenuto dei misteri non poteva essere comunicato, per sua stessa natura, ad un pubblico vasto e di livello medio. Non a caso Robert Turcan, a proposito del rapporto fra Giuliano ed il culto mitriaco, scrive:

"Myste, peut-être; mais «proselyte», il n'y parait guère ni dans ses écrits, ni dans l'imagerie monétaire de son règne"[17].

Lo studioso francese non esclude, dunque che Giuliano sia stato iniziato ai misteri di Mithra, ma evidenzia - e qui ha indubbiamente ragione - che non vi è, né nella sua opera filosofico-religiosa né nella sua azione politica, alcun segno di "proselitismo mitriaco". Sappiamo, del resto, come fosse importante, per gli Antichi, rispettare il segreto sul contenuto dei Misteri in genere, come, ad esempio, per quelli di Eleusi; violare il segreto era considerato causa di conseguenze funeste e, al riguardo, esistono precise testimonianze letterarie sulla forza ed il radicamento di tale convinzione[18]. Un "proselitismo misterico" o, più specificamente, un "proselitismo mitriaco" sarebbe stato, pertanto, una contraddizione in termini.

---

[16] GIUL., in *Hel. reg.*, 41 b. (ed. Fondazione L. Valla, Milano, 1987).

[17] R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., p. 124.

[18] Sul vincolo della segretezza nei Misteri greci v. V. MAGNIEN, *I Misteri di Eleusi*, tr. it. 1996, pp. 21-29 sulle ragioni delle scienze segrete e dei culti segreti nel mondo dell'antica Grecia e, più in generale, del mondo antico; ID., *op. cit.*, pp. 33- 50 sui rapporti intercorrenti fra i diversi Misteri greci nonché sulle relazioni fra i Misteri del mondo antico. Sulla regola della segretezza dei Misteri Eleusini in particolare, v. M. ELIADE, *Storia*, cit., I, pp. 317-329.

Si può pertanto ipotizzare, in mancanza di fonti dirette sulla dottrina mitriaca, che Helios fosse il mediatore e il dispensatore di benefici per tutti gli uomini, il riferimento pubblico che tutti potevano comprendere. Mithra era invece il mediatore in un senso più profondo, esoterico; egli era colui che dispensava ad alcuni "eletti" il dono della vocazione per un cammino misterico e le virtù di una particolare, più affinata intelligenza e di una superiore sensibilità per la comprensione di verità più elevate. Si trattava, in altri termini, di due aspetti - ed anche di due livelli diversi - di una stessa funzione mediatrice. E quanto al cammino di risalita delle anime, è intuitivo che Helios fosse il riferimento fideistico-devozionale, la guida per tutti coloro che si mantenevano sul piano della *fides* religiosa, mentre Mithra era la guida per gli iniziati, per gli "eletti" che avevano scelto di intraprendere un cammino più alto e più arduo.

La testimonianza dello zoroastriano Shorab Sola Hakim è, al riguardo, illuminante e offre un preciso riscontro documentale all'ipotesi qui formulata, soprattutto tenuto conto delle fonti citate[19].

La dottrina del "triplice sole" ricorda, del resto, la concezione del "triplice Mithra" adombrata allusivamente nei dipinti mitriaci, laddove Cautes e Cautopàtes, collocati all'ingresso del tempio, simboleggiano l'alba e il tramonto intesi soprattutto nella loro valenza interiore e compongono un mistico triangolo col Mithra tauroctono che, simbolicamente, è il mezzogiorno, ossia il sole allo *zenith*, manifestazione visibile della gloria celeste in tutta la sua pienezza. Benché Turcan sia di orientamento diverso[20], non può non colpire la comune presenza del numero tre quale numero sacro[21] sia nei "tre Soli" di Giuliano che nel

[19] Shorab Sola Hakim, *I misteri di Mithra visti da uno zoroastriano*, cit., p. 78.
[20] R. Turcan, *Mithras Platonicus*, cit., p. 123.
[21] Sul significato sacrale del numero 3, v. R. Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, cit., p. 76 ss.; Ouspenski, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, tr. it. Roma, 1976, pp. 75-93.

"triplice Mithra" di cui parla Dionigi l'Aeropagita[22].

L'*Inno ad Helios* è, pertanto, un documento di grande importanza per comprendere, sia pure indirettamente, la concezione teologica mitriaca. Non sarebbe comprensibile, del resto, un riferimento a Mithra (*"Se vi dicessi inoltre che noi adoriamo anche Mithra... parlerei di costumi troppo recenti"*, scrive Giuliano) se esso non avesse avuto una collocazione armonica nel contesto complessivo della dottrina dei tre Soli.

In questa visione filosofico-religiosa Helios, il grande mediatore, è il dio sovrano, *"preposto dal Bene a comandare e regnare su di loro"*, cioé sugli altri dei. Le divinità del politeismo romano si risolvono in ipostasi, aspetti staccati ma della stessa natura del dio sovrano. Questa visione riflette tutta una elaborazione filosofico-religiosa tipica del pensiero tardo-antico che trova puntuale riscontro nei *Saturnalia* di Macrobio.

10.2. - L'enoteismo solare nei *Saturnalia* di Macrobio

Non è nostro compito una trattazione esauriente di tutti i molteplici risvolti dell'opera di Macrobio, per la quale rinviamo il lettore alla vasta letteratura in materia[23]. Come ci siamo soffermati su un particolare aspetto dell'opera di Giuliano - l'*Inno ad Helios-Re* - senza addentrarci in un esame né della sua intera produzione filosofico-religiosa né della sua opera politico-militare - che avrebbero richiesto la stesura di un'opera a sé stante - così finalizziamo il nostro intervento sull'opera di Macrobio a quegli aspetti che risultano maggiormente interessanti ai fini del presente studio.

Diciamo, preliminarmente, che i *Saturnalia* sono, in linea generale, una vera e propria miniera di informazioni antiqua-

[22] Dion. Aerop., Ep. 7 (=P.G., 3, col. 1081 b); cfr. F. Cumont, *MMM*, I, p. 19; Id., *Les mystères de Mithra*, cit., p. 117; M. J. Vermaseren, *Mithra, ce dieux misterieux*, cit., p.161.
[23] Cfr. H. Bloch, *A new document*, cit., p. 206 ss.

rie ogni volta che Macrobio cita fonti che a noi non sono pervenute direttamente. A parte questo aspetto, risultano di grande interesse sia lo schema del dialogo che le intenzioni dell'autore. Gli uomini che, nella rappresentazione di Macrobio, si riuniscono, poco prima del 385 ed alla vigilia dei *Saturnalia*, nelle case di Pretestato, Simmaco e Nicomaco Flaviano, sono i capi dell'opposizione pagana. Sono presenti, fra gli altri, il commentatore di Virgilio, Servio (del quale Macrobio sottolinea la modestia di fronte ad altri personaggi prestigiosi sia per la loro cultura che per la loro nobiltà) nonché il *pontifex* Cecina Albino, amico e coetaneo di Simmaco, suo figlio Decio e il loro più lontano parente Rufio Albino.

I *Saturnalia* sono pertanto una testimonianza letteraria della vitalità del paganesimo tardo-imperiale e dell'esistenza, fra i suoi vari esponenti di un rapporto che, in senso lato, potremmo definire associativo; essi costituiscono un cenacolo filosofico-religioso e l'appartenenza di Macrobio alla stessa area denota la sua volontà di conservare e tramandare non solo tutto un corpus di dottrine tipiche del paganesimo "solare" tardo-imperiale ma anche un complesso di culti e festività religiose, risalenti alla tradizione romana più arcaica, come appunto nel caso della ricorrenza dei *Saturnalia*[24] o del nome segreto di Roma[25].

L'aspetto più interessante dell'opera è la dimostrazione - attribuita a Pretestato - che, secondo la *ratio* divina quasi tutti gli dei *"ad solem referunt"*, ossia sono manifestazioni del sole. Il *pontifex Solis* presenta una teologia solare in base alla quale Apollo, Minerva, Mercurio, Marte, Giove e tanti altri dei sono identificati con il Sole, sulla base di numerose ed autorevoli citazioni antiquarie[26].

---

[24] MACR., *Sat.*, I, 7, 18-37 (sull'origine dei *Saturnalia*); I, 10, 2-24 sulla data della celebrazione.
[25] MACR., *Sat.*, I, 7, 21-26; 8, 9; 8, 5-12; 8,1- 4;12, 8.
[26] MACR., *Sat.*, I, 17, 35; 18, 7; 18, 22; 20,12; V, 2, 14; 12, 7; VI, 2, 26.

Il restauro operato da Pretestato nel 367 o nel 368, nella sua qualità di *praefectus urbi*, del *porticus Deorum Consentium* può essere letto in questa chiave; egli coglieva nei dodici dei (gli dei *Consentes*) il *numen multiplex*, l'unico dio Sole, uno e, al tempo stesso, molteplice. Alla fine del suo discorso, gli amici lo ammirano come l'unico che sia consapevole della natura segreta degli dei *"adfirmantes hunc esse unum arcane deorum naturae conscium"*.

Si noti la presentazione di questa dottrina del *numen multiplex* come oggetto di una conoscenza rara, riservata a pochi intelletti qualificati e si osservi anche la considerazione della natura degli dei (*natura deorum*) come una natura arcana, ossia segreta, profonda, non facilmente accessibile.

Siamo in presenza di un paganesimo solare ed aristocratico, elitario dal punto di vista intellettuale ed anche per la base sociale in cui si afferma, il ceto senatorio; è lo stesso paganesimo aristocratico che aleggia negli scritti di Giuliano e si nota la stessa vocazione antiquaria, lo stesso richiamo alle tradizioni più antiche della *religio* romana, lo stesso sforzo di riscoprire i significati più reconditi per valorizzarli agli occhi dei contemporanei ma anche per conservarne la memoria per i posteri.

Comune è, del resto, questo enoteismo solare, laddove Giuliano cita un verso orfico: *"Un solo dio sono Zeus, Ades e Helios, cioé Serapide"*[27]; si tratta dello stesso verso citato da Macrobio nei Saturnalia, con la sola variante di Dioniso al posto di Serapide[28]. Questi versi richiamano l'iscrizione, già citata, in lingua greca, nella quale Mithra viene identificato con Zeus e Serapide. Significativa è l'identificazione di Ades con Helios - il dio intermediario essendo anche guida delle anime nell'oltretomba - così come interessante risulta l'attribuzione a

---

[27] GIUL. in *Hel. reg.*, 10, 9. Cfr. il commento a questo passo di Giuliano (ed. Fondazione L. Valla, cit., p. 209).
[28] MACR., *Sat.*, I, 18, 18. Cfr. anche MACR., *Sat.*, I, 20, 18.

Serapide, da parte di Giuliano, di quelle funzioni di intermediario e intercessore, normalmente attribuite ad Helios per sottrarre definitivamente al divenire - e quindi al destino di una nuova nascita terrena - le anime di coloro che sono vissuti secondo giustizia.

Non è da escludere che questo paganesimo intellettualmente raffinato, che postula un dio unico e molteplice, sia stato sistematizzato sul piano dottrinario per tentare un recupero all'enoteismo solare del monoteismo cristiano e quindi assorbire e neutralizzare, nell'alveo di un paganesimo riformato e rivitalizzato, tutto il fermento religioso cristiano che questi nobili reputavano pericoloso e disgregatore per l'Impero. Alcuni studiosi si sono spinti oltre, ritenendo che, nelle sue opere, Giuliano abbia operato una nuova sintesi culturale che avrebbe risentito anche degli scritti cristiani[29] e che superava sia l'antico paganesimo che il cristianesimo, riassorbendo entrambe le componenti in conflitto nei termini di un enoteismo solare ben definito sul piano dottrinario. Di qui - noi aggiungiamo - l'interesse di Giuliano a scrivere questi testi per una ridefinizione dottrinaria della tradizione greco-romana, di qui la motivazione di Macrobio a scrivere e divulgare un'opera ove ci si sofferma ampiamente sul *numen multiplex*, di qui la spinta intellettuale, morale e mistica per rilanciare il "paganesimo" e tentarne ripetutamente - nel 361-63, 384, 392 d. C. - la restaurazione sul piano del culto ufficiale di Stato.

Questa operazione - culturale, religiosa e politica al tempo stesso - doveva subire una secca sconfitta storica, forse perché si era creata una distanza troppo marcata fra questo paganesimo misterico-filosofico ed il clima culturale e religioso di quei tempi.

"*...Non per veggenza, ma come dottrina* - scrive Rudolf Steiner -

[29] J. La Fontaine, *Introduzione*, cit., pp. LVIII-LIX.

come tradizione giunta attraverso le scuole dei misteri, quei tre aspetti erano ancora noti a Giuliano l'Apostata, il quale era talmente sopraffatto dal triplice aspetto del sole, che al suo confronto l'apporto del cristianesimo gli appariva esiguo. Egli conosceva ancora qualcosa dell'ineffabile magnificenza del sole, vista da Zarathustra, ancora qualcosa dell'azione del fuoco, della luce, delle forze chimiche cosmiche, delle forze vitali cosmiche, viste dai misteri antichi e pervenute a lui solo per tradizione. Quella saggezza antica gli appariva così grandiosa da impedirgli di aderire al cristianesimo.... affermava che il sole aveva tre aspetti: l'aspetto dell'etere terrestre, l'aspetto della retrostante luce celeste e delle forze chimiche, caloriche e vitali, infine l'aspetto di un'entità del tutto spirituale. Ed è per questa ragione che egli fu soppresso. In effetti bisogna riconoscere che in quella fase dell'evoluzione, l'umanità non era ancora abbastanza matura per ricevere tali grandiose verità"[30].

Il paganesimo neo-platonico avrebbe, in altri termini, compiuto un tentativo troppo "alto" rispetto all'immiserimento spirituale dell'epoca.

Queste considerazioni aprono un'altra questione importante, che è quella delle possibili influenze che questa corrente misterica abbia potuto esercitare sul cristianesimo, sia sul piano dottrinario che su quello rituale e liturgico nonché sotto l'aspetto più specificamente calendariale.

[30] R. Steiner, *Il mistero solare*, cit., pp. 131-132.

CAPITOLO UNDICESIMO

Tracce solari e mitriache nella religione cattolico-romana

Il tema che qui affrontiamo è stato oggetto di approfondite ricerche e di vivaci dibattiti fra gli studiosi, da oltre un secolo ad oggi, a partire dagli studi di Franz Cumont. Gli orientamenti interpretativi sono sensibilmente diversi e pervengono a conclusioni contrastanti, per cui *il problema dei rapporti fra mitraismo e cristianesimo è tuttora un problema aperto*. In linea di massima - e tenendo conto della varietà di sfumature interpretative dei singoli studiosi - possiamo indicare due correnti, una più disponibile ad ammettere influenze mitriache sul cristianesimo, l'altra più orientata a rilevare l'autonomia della religione cristiana, la diversità delle sue radici storico-religiose, la peculiarità stessa dell'arte paleocristiana rispetto a quella mitriaca.

11.1. - Il *Natalis Solis Invicti* e il Natale cristiano

L'influenza più evidente e storicamente attestata dell'enoteismo solare sul cristianesimo del tardo Impero - poi consolidatasi nel cattolicesimo romano - riguarda la scelta, compiuta ufficialmente nel 336 d.C. sotto papa Giulio, della data del 25 dicembre come ricorrenza calendariale della nascita del Cristo, ossia la stessa data del *Natalis Solis Invicti*, istituito da Aureliano nel 274 d.C. Si ricordi, al riguardo, che i Vangeli sono muti

sulla data di nascita di Gesù[1]. L'operazione culturale e religiosa sottesa a questa scelta calendariale è di agevole comprensione: presentare il Cristo come il vero Sole, la vera luce. Egli, nella letteratura cristiana - e, in particolare, nella patristica - è qualificato come *Sol Iustitiae*. In altri termini, nel mentre l'intellettualità "pagana", imbevuta di una visione mistico-filosofica, tentava, con l'enoteismo solare, di riassorbire il cristianesimo monoteista nell'alveo dell'antica tradizione, riportando il concetto del dio unico a quello del *numen multiplex* identificato col dio *Sol*, il cristianesimo innestava su questa divinità solare la centralità e l'unicità di Cristo come *Sol Iustitiae*, come Cristo-Sole, recuperando a suo beneficio l'enoteismo solare del paganesimo tardo-antico[2].

Quest'influenza, sotto il profilo calendariale, dell'enoteismo solare sul cristianesimo non dimostra, però, una specifica capacità di incidenza del mitraismo sulla religione poi affermatasi nell'Occidente, anche se è probabile e di intuitiva evidenza che i seguaci di Mithra celebrassero la festa del *Natalis Solis Invicti* e che i cristiani del tardo impero non abbiano proceduto a sottili distinzioni fra i vari tipi di culto solare, risentendo piuttosto dell'enoteismo solare, colto nel suo insieme.

Altro aspetto interessante riguarda la scelta cristiana di sostituire la domenica al sabato come "giorno del Signore", allontanandosi in tal modo dalla religione ebraica. Gli studiosi hanno dato varie spiegazioni di quest'innovazione che non è soltanto di ordine calendariale (ossia relativa alla sequenza delle festività religiose), ma concerne il modo stesso di contare il tempo, considerando la domenica come il primo giorno[3], il primo dopo il

[1] Cfr. H. Bloch, *La rinascita pagana in Occidente*, cit., in *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo*, cit., pp. 201-224.
[2] I. Chirassi Colombo, *op. cit.*, in *M.M.*, pp. 654-655 e nt. 11.
[3] Cfr. W. Rordorf, *Le Cristianisme et la semaine planataire. A propos d'un gobelet trouvé à Wettingen en Suisse*, in *A.I.*, 1979, pp. 189-196. Sulla settimana planetaria nel mitraismo v. R. Merkelbach, *op. cit.*, pp. 247-248. La forma più antica della settimana planetaria è

sabato, nel quale si svolge l'assemblea domenicale e che i cristiani chiamano *dies dominicus*[4].

Le fonti al riguardo sono da individuarsi anzitutto in un'epistola di Plinio il Giovane all'imperatore Traiano[5], nel 112 d. C., in cui riferisce della *"perniciosa e stravagante superstizione"* i cui seguaci si riuniscono prima dell'alba in un giorno stabilito per cantare inni a Cristo. Giustino specifica inoltre che il giorno stabilito per l'assemblea dei fedeli è il *dies Solis* e precisa che, in quel giorno, si compie il rito dell'eucaristia[6].

Non è da escludere, in via di ipotesi, che alla base di questa scelta vi sia stata l'intenzione di cristianizzare la settimana planetaria del mondo romano; se Cristo viene presentato come Cristo solare, come il vero sole e la vera luce, allora il giorno del Sole diviene il giorno del Signore inteso come Cristo-Sole.

Che il *dies Solis* sia divenuto il *dies dominicus* ha una forte valenza simbolica, denotando la sostituzione dell'antica con la nuova religione e l'assorbimento del culto solare pubblico e ufficiale con quello cristiano.

11.2. - Il *Miles* mitriaco e la cresima cristiana

La possibile influenza del mitraismo romano sul cristianesimo si rivela, però, soprattutto sul piano della liturgia, dell'orga-

quella che inizia col giorno di Saturno e finisce col giorno di Venere. Testimonianze mitriache in questo senso sono un fregio marmoreo ritrovato ad Ostia antica e un frammento rinvenuto a Dieburg per il quale v. ID., *op. cit.*, Fig. 119 p. 433. Altre testimonianze mitriache fanno iniziare la settimana planetaria col giorno del dio solare su cui v. ID., *op. cit.*, Fig. 143 p. 458 e relativo commento dell'Autore.
[4] Sul *dies dominicus* nella religione cristiana v. A. Von Pronay, *Mitra*, cit., p. 136; T. Ossanna, *La stretta di mano*, cit., pp. 126-128. Fonti in Eusebio d'Alessandria, *Sermo 16*. Per un approfondimento della dottrina dei sacramenti nel cristianesimo delle origini, v. *La Teologia dei padri. Testi dei padri latini, greci, orientali, scelti e ordinati per temi*, IV, Roma, 1975, pp. 141-156 (sul Battesimo); 157-178 (sull'Eucaristia).
[5] Plin. *Epist. Liber X*, a cura di M. Dunj, Paris, 1959, p. 74.
[6] Giust. Apolog. 1.67. (P.G. 6, 429-430).

nizzazione gerarchica dei fedeli e di alcuni elementi di etica.

Nel campo dei rituali comunitari, colpisce l'affinità fra i rituali di consacrazione mitriaca ed i sacramenti cristiani del battesimo, della cresima o confermazione e dell'eucaristia.

La letteratura teologica cristiana esplicita l'unità fondamentale dei tre sacramenti del battesimo, della confermazione e dell'eucaristia, sottolineando come, solo a partire dall'XI secolo, vi sia una completa autonomizzazione della confermazione rispetto al battesimo[7]. Ciò che qui interessa è la motivazione religiosa della confermazione, quale si evince dalle fonti cristiane più antiche.

Nei primi otto secoli del cristianesimo, è difficile trovare un rito distinto per la celebrazione della cresima e, tuttavia, si riscontrano alcuni elementi che, col tempo, avrebbero consentito il processo di diversificazione rituale. Nel cristianesimo delle origini esisteva un'unica celebrazione battesimale in cui il rito più importante era l'immersione seguita generalmente da altri riti, quali le unzioni, l'imposizione delle mani, il suggello col segno della croce. Il termine "suggello" sarà poi decisivo per la successiva specificazione del rito della cresima. Nel III secolo d.C. ne parlano espressamente Origene e Ippolito Romano. La testimonianza di quest'ultimo, nella sua *Traditio Apostolica*, è particolarmente interessante, sia per il contenuto del rito che riferisce, sia per il momento storico - siamo nella prima metà del III secolo - in cui si colloca questo complesso rituale[8].

Il rito di introduzione al cristianesimo ed alla comunità ecclesiale inizia con la scelta dei candidati tenendo conto della

---

[7] V. M. QUALIZZA, *Iniziazione cristiana. Battesimo, Confermazione, Eucaristia*, Milano, 1996, pp. 127-129 e bibl. ivi, pp. 203-204.; S. ESPOSITO, *Il dono dello spirito*, Milano, 1997, pp. 22-43 e, in particolare, p. 31 e bibl. ivi, p. 127.

[8] IPPOLITO, *Traditio Apostolica*, 21, pp. 87-91. (L'edizione consultata è: *Sources chretiennes. Hyppolite de Rome. La Tradition Apostolique d'après les anciennes versions*, Paris, 1984, intr. e tr. di B.Botte). Cfr. anche *La Teologia dei padri*, cit., pp. 145-146 (*Il rito battesimale alla fine del II secolo: Ordinamento ecclesiastico d'Ippolito*, 40, 42-46, 8).

loro condizione familiare e sociale, onde evitare di ammettere al catecumenato candidati coinvolti in situazioni contrarie alla vita cristiana. I candidati scelti sono presentati alla comunità e affidati al "dottore".

Nella seconda tappa del rito, i candidati vengono esaminati nelle loro disposizioni interiori, li si ammette all'ascolto del Vangelo e si prega per loro. L'ultimo incontro per la preparazione immediata al battesimo viene svolto il sabato santo.

La terza tappa inizia con il canto del gallo, ora nella quale viene benedetta l'acqua battesimale; il rituale prevede la preparazione dell'olio dell'esorcismo e dell'"olio dell'azione di grazie" nonché la rinuncia a Satana. Il Battesimo consiste in una triplice immersione, ciascuna dopo l'affermazione della fede nella Trinità. Dopo il bagno battesimale, il neofita viene unto da un presbitero con l'"olio dell'azione di grazie"; successivamente il vescovo impone la mano ed invoca lo Spirito Santo; infine è lo stesso vescovo a versare sul capo del neofita l'"olio dell'azione di grazie" e conclude segnando con la croce la fronte del battezzato al quale dona poi il bacio della pace.

Gli elementi di valutazione sono numerosi. Si nota, anzitutto, il concetto di "scelta" del candidato, poichè, evidentemente, non tutti possono essere ammessi al battesimo. L'introduzione al rito si articola in varie tappe improntate ad un criterio di gradualità, di avvicinamento progressivo alla vita cristiana nonché di esame ponderato circa le disposizioni interiori del candidato.

Al battesimo d'immersione - che è un triplice bagno collegato alla fede nella Trinità - segue poi l'unzione con l'olio consacrato, l'imposizione delle mani, il segno della croce sulla fronte. Colpisce l'affinità con alcuni elementi della liturgia mitriaca quale si evince dai dipinti parietali del mitreo di Capua e dalla testimonianza di Tertulliano sul rito di consacrazione del *Miles*, così come la testimonianza di Porfirio sull'uso rituale del miele nei misteri Leontici richiama il rito paleocristiano dell'eucari-

stia, durante il quale - secondo Ippolito - si preparano tre calici: il primo col vino, il secondo con latte e miele consacrato, il terzo con acqua. Ciò che più interessa è però la motivazione della cresima quale sacramento differenziato, nella testimonianza di Fausto di Riez:

"Dopo il mistero del battesimo a che mai può servirmi il mistero di chi mi conferma?... a quanto pare nel battesimo non abbiamo ricevuto tutto se abbiamo bisogno di un nuovo dono. Ma non è così, miei cari, ascoltatemi. Il regolamento militare esige che quando un comandante riceve una nuova recluta, non basta che egli metta un marchio sul soldato. Ma è necessario che lo equipaggi con armi adatte perché possa combattere. Così, nel caso del battezzato, la confermazione è come consegnargli le armi... Nel battesimo siamo rigenerati a nuova vita, dopo il battesimo siamo irrobustiti"[9].

Pur con espressioni culturali del suo tempo, il concetto è interessante: con la cresima si ricevono, per così dire, le armi per combattere in nome di Cristo. Il battezzato diviene dunque un soldato di Cristo, come del resto è precisato, molto più tardi, da S.Tommaso d'Aquino:

"Infatti nel battesimo l'uomo riceve il potere di compiere quelle azioni che riguardano la propria salvezza, intesa in senso personale; ma nella confermazione riceve la capacità di compiere quelle azioni che riguardano la lotta contro i nemici della fede"[10].

Il sacramento della cresima trasmette, dunque, il dono della idoneità spirituale alla "lotta contro i nemici della fede"[11].

Non può non vedersi in questa elaborazione una precisa affi-

---

9 FAUSTO DI RIEZ, cit., in RUFFINI, *Il battesimo nello spirito*, Torino, 1975, pp. 377-378.
10 S. TOMMASO, *Summa Theologica*, III, 72, 5.
11 Si noti il tema, comune alle due religioni, della lotta contro i nemici della divinità e quello della vita religiosa come battaglia mistica a testimonianza del dio. Il tema della lotta mistica è di chiara ascendenza zoroastriana, su cui v. retro, cap. 1.3.; 1.4. La letteratura storico-religiosa, nell'affrontare il tema del rapporto fra mitraismo romano e cristianesimo, si è distinta, in linea di massima, in due grandi tendenze. La prima, più disponibile ad ammettere una influenza del primo sul secondo, ha avuto illustri esponenti fra i quali ricordiamo: A. LOISY, *Les Mystèeres païens et le Mystère chrètien*, 2ª ed.,

nità col significato del grado mitriaco del *Miles*; dopo il noviziato del Corvo e la fase preparatoria del *nymphos*, segue la consacrazione al grado di soldato, cioè colui che combatte per Mithra, per la Luce ordinatrice e salvatrice del mondo e si impegna a "sacrificare il toro". Che sulla confermazione possa esservi stata una precisa influenza mitriaca - ammessa, peraltro, da autorevoli storici delle religioni[12] - lo si evince dalla lettura cordinata di S.Tommaso con la *Traditio Apostolica* di Ippolito,

---

Paris, 1930; E. RENAN, *Marc'Aurèl et la fin du monde antique*, Paris, 1881, p. 579; G. BECATTI, *I misteri*, cit., p. 139; A. SCHUTZE, *Mithras Mysterien und Urchristentum*, Stuttgart, 1960, che coglie numerose somiglianze fra i due culti. Di orientamento nettamente diverso, volto a sottolineare l'autonomia del cristianesimo dal mitraismo, sono: G. MESSINA, *Mitra e la sua religione solare e guerriera*, in *Civiltà Cattolica*, 92, 1941, pp. 249-263; 341-357; K. PRÜMM, *Le culte de Mithra et ses mystères*, in *Dictionnaire de la Bible*, 6, 1960, pp. 2-225; S. LAEUCHLI, *Mistery religion and Christianity in ancient port of Rome*, Evanston, 1967, pp. 85-106 che nota le somiglianze simboliche fra i due due culti sulla base di un confronto fra i reperti archeologici relativi alle due religioni e ammette un possibile influsso fra l'una e l'altra, lasciando aperto il problema; A. DEMAN, *Mithras and Christ: some iconographical similarities*, in *MS*, II, Manchester, 1975, pp. 507-517, confronta i due modelli divini e soteriologici nonché i modelli di vita religiosa ma identifica soltanto una somiglianza iconografica; M. SIMON, *Mithra rival du Crist?*, in *E.M.*, Leiden, 1978, pp. 457-478, ridimensiona il ruolo del mitraismo sia come capacità di influsso che come consistenza numerica; P. TESTINI, *Arte mitriaca ed arte cristiana*, in *M.M.*, pp. 429-454, pone l'accento sull'originalità di ispirazione dell'arte cristiana rispetto a quella mitriaca. Diversa era stata, alla fine dell'800, la posizione di F. CUMONT, *Textes*, cit., I, p. 338; 345; ID., *Les mystères*, cit., pp. 331-340, ove affronta il tema dei rapporti fra le due religioni, riconoscendo una comunanza di riti - quali appunto la cresima cristiana e la consacrazione del *miles* mitriaco - ma sostiene che la questione di quanto permanga del mitriasmo nel cristianesimo è una questione insolubile (p. 340), poiché non è possibile stabilire se e come una delle due religioni prenda ispirazione dall'altra. Peculiare è l'orientamento di R. TURCAN, *Mithras Platonicus*, cit., che distingue fra i Misteri di Mithra e la loro rilettura in chiave neoplatonica. Per una critica di A. SCHUTZE, *op. cit.*, v. R. TURCAN, *Le culte de Mithra et ses mystères*, in *DB*, 6, 1960, pp. 2-225.
12 V. R. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 116 ss., in particolare per quanto riguarda l'impressione, mista a rabbia, che la cerimonia di consacrazione del *Miles* suscita in TERTULLIANO, *De corona militis*, 15; E. ZOLLA, *Il signore delle grotte*, cit., p. 64; A. VON PRONAY, *Mitra*, cit., p. 76, ove l'A. evidenzia che Paolo di Tarso paragonava Gesù alla corona della vittoria in una lettera ai Tessalonicesi, 2, 19. Si ricordi che Tarso, la città di provenienza di S. Paolo, era una città della Cilicia dalla quale i pirati avevano portato a Roma il culto mitriaco. Per un confronto complessivo fra le due religioni v. ID., *op. cit.*, pp. 133-142.

dove la cresima, pur non essendo ancora distinta, è già delineata nei suoi tratti essenziali, peraltro in un momento storico - il III secolo d. C. - in cui la forza di attrazione e di espansione del mitraismo è considerevole, come abbiamo già dimostrato.

Colpisce peraltro l'affinità di strutturazione gerarchica delle rispettive comunità religiose - l'una incentrata sul *pater* e l'altra sul vescovo che conferisce la cresima - la comune concezione di un iter spirituale articolato in varie tappe, l'importanza dei gradi sacerdotali superiori, l'idea stessa di una selezione dei candidati comune ad entrambe le religioni.

Risulta significativo che nel comune linguaggio religioso cristiano, si chiami tuttora il parroco col nome di "padre", così come il Papa viene ufficialmente qualificato come "Santo Padre"; il vocabolario religioso tramanda - spesso all'insaputa di coloro stessi che lo adoperano - le tracce di significati più profondi, come quello della paternità spirituale che il mitraismo aveva posto al vertice della sua gerarchia sacerdotale.

Se le fonti cristiane più antiche hanno visto in ciò una contraffazione diabolica del cristianesimo, si può pacatamente osservare che il mitraismo romano aveva, storicamente, un'origine di gran lunga più antica, risalendo alla spiritualità ario-iranica ed era quindi dotato, anche nella sua rielaborazione romanizzata ed innovativa rispetto al sostrato originario, di un assetto mitologico, dottrinario, rituale e iconografico antico e ben definito, mentre il cristianesimo impiega secoli per puntualizzare la sua liturgia e la sua dottrina, come testimonia sia la storia del sacramento della cresima sia quella delle numerose sette cristiane eretiche contro cui la chiesa cristiana dovette impegnarsi. Certo, il cristianesimo affonda le sue radici nell'Antico Testamento il cui studio è importante per la comprensione del fondamento di un sacramento come la cresima[13], ma le motivazioni di tale sacramento, come quelle citate, presentano un carattere di specificità, rispetto al sostrato ebraico del cristianesimo, che induce legittimamente a pensare ad una influenza mitriaca sulla definizione dei rituali cristiani.

[13] V. M. Qualizza, *op. cit.*, pp. 115-117; R. Esposito, *op. cit.*, pp. 14-16.

Altro aspetto di possibile influenza mitriaca sul cristianesimo riguarda l'etica. La concezione della vita come lotta del soldato di Mithra in favore della Luce si ripresenta nella concezione cristiana della vita come *militia*, come lotta contro i nemici della fede, come impegno e testimonianza attiva dei valori espressi da Dio. Insistiamo nel sottolineare che, alla luce delle risultanze epigrafiche e storico-artistiche, il mitraismo romano, anche nei suoi tratti etici, era già ben definito nel II secolo d.C. mentre il processo di assestamento del cristianesimo storico è molto più lungo e complesso.

Ciò non esclude, tuttavia, che entrambe le religioni abbiano risentito dell'influenza di una comune area culturale di tipo ellenistico e che, pertanto, certe affinità possano spiegarsi anche alla luce di tale comune sostrato. L'apostolo Paolo era un ebreo, cittadino romano, imbevuto di cultura greca; egli era insomma il tipico esponente di quell'immenso crogiuolo sincretistico che fu l'ellenismo, anche sul piano religioso.

Diverso sarebbe trarre da queste considerazioni la conclusione - che sarebbe inesatta ed avventata - di concepire Cristo come l'erede di Mithra, la chiesa cristiana come la continuità di quella mitriaca, la dottrina soteriologica del mitraismo come premessa della soteriologia cristiana.

La grande differenza fra le due religioni permane nonostante alcune influenze che il mitraismo ha potuto esercitare sul cristianesimo.

Essa risiede sia nei diversi tratti delle due divinità - l'una invitta, l'altra che conosce una vicenda di morte e resurrezione - sia nel carattere mistèrico, élitario ed esoterico del mitraismo romano mentre il cristianesimo, sebbene con alcune accentuazioni dell'impostazione selettiva nella sua prima fase storica, si propone essenzialmente come religione rivolta a tutti, adatta

alla possibilità di comprensione di un più vasto pubblico, ben lontano dalle speculazioni mistiche dei neoplatonici o dal fervore mistico di un Giuliano. In questa diversità risiede la grande levatura spirituale e, al tempo stesso, la debolezza del mitraismo; in questa diversità sta anche la connotazione più «popolare» e la capacità di diffusione e di affermazione del cristianesimo.

Rudolf Steiner ha posto in luce che i Misteri del mondo classico avevano esaurito la loro funzione epocale[14], perché la loro altezza spirituale era tale da non essere più adatta ad un'epoca di decadenza; ormai quasi più nessuno era in grado di comprenderli e la vicenda di Giuliano ad Antiochia - dove tenta di restaurare il tempio di Apollo a Dafne ma viene deriso dai suoi sudditi e osteggiato dagli stessi "pagani" - è molto indicativa del clima religioso e culturale del tempo.

Qui il problema si sposta dal piano storico a quello metastorico, concernente il rapporto fra il *karma* dei popoli e delle civiltà e lo svolgersi degli avvenimenti. Se il *karma* dell'Occidente è stato quello dell'avvento del cristianesimo come religione dominante, vuol dire che erano state poste le cause perché maturassero quei frutti; il *karma* è appunto la legge di causa-effetto, anche e soprattutto sul piano spirituale, una legge che opera sui tempi lunghi, perché esprime l'azione di forze profonde, che operano sulle radici stesse dell'assetto di una civiltà[15].

Questo tramonto del mondo antico che coinvolge anche il mitraismo nella sua capacità di diffusione apre una questione di grande interesse storico-religioso; essa riguarda la continuità o meno del mitraismo in Occidente e in Oriente, le sue possibilità di sopravvivere non solo alla legislazione tardo-imperiale di segno cristiano ma alla devastazione dei mitrei attestata sia

[14] R. Steiner, *Il mistero solare*, cit., pp. 129-145.
[15] Id., *Considerazioni esoteriche sui nessi karmici*, cit., I, p. 9 ss.

dalle fonti antiche[16] che dalle risultanze archeologiche[17].

[16] Cfr. R. Merkelbach, *op. cit.*, p. 295.
[17] Id., *op. cit.*, pp. 294-295.

CAPITOLO DODICESIMO

Permanenze mitriache in Occidente e in Oriente

12.1. - Il mitraismo romano scompare o si occulta?

L'idea che una religione possa scomparire per legge è poco credibile. Un culto affonda le sue radici nelle più intime convinzioni dei suoi seguaci, nonché nei ritmi di vita e nei costumi di cui ha determinato la formazione. Questi ritmi - celebrazioni festive, sequenze di riunioni interne a scopo di culto, pasti rituali - e questi costumi, in cui si riverbera un'etica ben precisa, divengono, col passare del tempo, vere e proprie abitudini, spesso tramandate di generazione in generazione all'interno di una famiglia. Se poi, come in questo caso, parliamo di una religione mistèrica che si rivolge ad una comunità di iniziati, la questione diviene ancora più complessa. L'introduzione ad un grado iniziatico e la celebrazione dei riti, comportano l'assunzione di precisi impegni, particolarmente solenni in un culto dedicato ad un dio che è, per eccellenza, il dio del patto e dell'amicizia, della lealtà e della fedeltà, ma anche il signore di un mistico combattimento che conferisce la sua impronta a tutta la vita.

Risulta quindi inverosimile che il mitraismo romano sia scomparso d'incanto, per effetto della legislazione imperiale. Del resto, alcune testimonianze epigrafiche nonché la letteratura moderna registrano alcuni focolai di resistenza mitriaca fino

al V secolo d. C., ma nel complesso l'egemonia del cristianesimo è storicamente accertata[1].

La persistenza di una legislazione anti-pagana e la continuità egemonica della chiesa cristiana dovettero, col passare del tempo, rendere sempre più difficile la trasmissione dei misteri mitriaci e la conservazione, in tutto il territorio dell'Impero, di un corpus organico di conoscenze sacerdotali.

A ciò si aggiunga la violenza che, indubbiamente, caratterizzò il comportamento delle comunità cristiane del tempo - specialmente ad Alessandria d'Egitto - nei riguardi dei templi antichi e di quelli mitriaci in particolare. Su questo punto, dopo le ricerche approfondite del Vermaseren (ad esempio i suoi rilievi sullo stato in cui venne rinvenuto il mitreo di Capua), i segni inconfondibili dell'accanimento cristiano contro le effigi sacre nel mitreo di Santa Prisca e in altri templi, non v'è più ragione di dubitare: la persecuzione cristiana nei confronti del paganesimo - e dei culti solari in particolare - fu accanita, violenta e devastatrice.

E tuttavia non è da escludere che in ambiti molto ristretti - ed in modo ovviamente riservato - alcune tracce di quei misteri si siano conservate.

In epoca più recente, ad esempio, la traduzione dei *Misteri* di Giamblico ad opera di Marsilio Ficino - cultore di studi esoterici - non sembra potersi ridurre ad una operazione puramente letteraria, ma probabilmente racchiudeva l'intento di tramandare la dottrina dei Misteri classici, particolarmente significativa in un autore come Giamblico che si era distaccato dalla linea più speculativa di un Porfirio, per accentuare l'aspetto più spiccatamente misteriosofico.

---

[1] F. Cumont, *Textes*, cit., p. 348; R. Pettazzoni, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924, p. 243 ove ricorda che nel V secolo solo in qualche località dell'impero, come in val di Non, vi fu una resistenza religiosa mitriaca; T. Ossanna, *La stretta di mano*, cit., pp. 17 ss., 152.

È noto, inoltre, che la stessa iconografia cristiana - in particolare quella relativa ai santi, agli angeli ed agli arcangeli - tradisce, molte volte, motivi di origine squisitamente pre-cristiana, soprattutto nelle aree rurali e montane dove, presumibilmente, più forte ed accanita deve essere stata la resistenza degli antichi culti. Un modello iconografico come quello dell'Arcangelo Michele - che impugna nella mano destra la spada per uccidere il drago ai suoi piedi - ricorda, per certi aspetti, quella del Mithra tauroctono; siamo in presenza del comune tema della lotta vittoriosa di una figura trascendente contro una bestia che viene prima domata e poi sacrificata.

Sulle tracce di una continuità degli antichi culti e dell'antica misteriosofia occidentale si è formata tutta una letteratura[2] - cui rinviamo il lettore che voglia approfondire l'argomento - la

---

[2] Nel 1973 venne pubblicato a Milano il testo, inedito e di grande interesse, di G. De Giorgio, *La Tradizione romana*, che approfondisce il senso sacrale della romanità con una lettura del rapporto fra paganesimo e cristianesimo che è stata oggetto di molte discussioni negli ambienti che si richiamano alla cultura tradizionale. Per una visione complessiva di questa corrente spirituale v. R. Del Ponte, *Il movimento tradizionalista romano nel Novecento. Studio storico preliminare*, Scandiano, 1987. Particolarmente significativi sono stati i Convegni di studi promossi da diversi sodalizi tradizionalisti, il convegno del 1° marzo 1981, a Cortona, sulla *"Tradizione italica e romana"* e il convegno del dicembre 1981, svoltosi a Messina, sul *"Sacro in Virgilio"*, i cui Atti sono stati pubblicati sulla rivista *Arthos*, cit., rispettivamente nn. 22-24 e n. 20. La rielaborazione dottrinale dei valori difesi dal tradizionalismo romano ha avuto la sua espressione culturale nella collana "I Dioscuri", per la ECIG di Genova - in cui sono usciti, fra gli altri, R. Del Ponte, *Dèi e miti italici*; C. Pascal, *L'oltretomba dei pagani* - e nella collana «Studi pagani» delle edizioni Il Basilisco di Genova, che ha pubblicato testi sia antichi (Giuliano, Giamblico, Simmaco, Porfirio) che moderni (Evola, Reghini). Per le edizioni "Il Basilisco" è stato pubblicato anche il testo di N. Burrascano, *I misteri di Mithra*, Genova, 1988. Più di recente, le edizioni «I libri del Graal» hanno pubblicato due testi di grande interesse: C. Ravioli, *Prima Tellus. Sulle tracce dell'Italia primigenia. La dissertazione sulla Gigantèa dell'isola di Gozo*, Roma, 1988, che riguarda il tema delle origini di Roma; Ignis, *Rumon. Sacrae Romae Origines*, Roma, 1997. Ignis è lo pseudonimo di Ruggero Musmeci Ferrari Bravo, autore dell'opera che venne rappresentata al Palatino nel 1923, alla presenza di B. Mussolini, e poi pubblicata dall'editrice "Libreria del Littorio", nel 1929. Entrambi i testi sono stati pubblicati nella collana «*Roma resurgens*», che si definisce "Collana di testi, documenti e testimonianze della tradizione Classica".

quale trascende l'ambito specifico della eventuale continuità del mitraismo per investire il problema della permanenza del cosiddetto "paganesimo" nel suo insieme.

Nel XX secolo, tutta la produzione evoliana e, soprattutto, la presenza, in Italia, fino a tempi recenti, di vari sodalizi esoterici che si sono richiamati all'antica tradizione romana, ripropongono il tema della continuità della spiritualità pre-cristiana e mitriaca in particolare. Anche in questo campo, è fiorita tutta una letteratura, basata su riscontri precisi, su pubblicazioni di orientamento "tradizionale", fino ad una rivista recentissima come *Mos Maiorum* la quale, proprio in materia di studi mitriaci, ha sostenuto che *"il culto misterico di Mithra, in seguito all'ostilità dello Stato, scomparve dalla superficie della storia, conservandosi in una occulta tradizione e operando invisibilmente sulle grandi correnti storiche occidentali. Il riaffiorare della sacralità dell'Imperium nella tradizione ghibellina medievale, lo sfondo iniziatico dei poemi epici e cavallereschi nell'Età di mezzo, le tracce della tradizione ermetica fino al Rinascimento e le spinte alla rinascita spirituale evidenziatesi anche in tempi molto recenti, testimoniano in modo vivo e concreto della continuità e della forza del retaggio sapienziale pagano dell'Occidente"*[3].

Che vi sia stato, nel XX secolo, tutto un indirizzo, non solo culturale, ma spiccatamente spirituale, volto a ricollegarsi all'antico retaggio della misteriosofia classica, è un dato ormai acquisito sul piano storiografico. L'esempio più autorevole e significativo è quello del *Gruppo di UR* - e dell'omonima rivista - al quale diversi sodalizi, con sfumature diverse, si sono richiamati nell'Italia post-bellica, dal '45 ai nostri giorni[4].

[3] *Mos maiorum, Rivista trimestrale di Studi tradizionali*, anno II, n.4, 1996, p. 34. L'affermazione, citata nel testo, è fatta nell'ambito di uno studio complessivo sul mitraismo a firma di Enos, pp. 22-38.

[4] Cfr. I fascicoli dei Dioscuri: *Rivoluzione Tradizionale e sovversione*; *Impeto della vera cultura*; *Phersu maschera del nume*, Roma, 1969-1973; *Phersu maschera del nume*, Napoli, 1979².

Tuttavia, un conto è il riferimento al retaggio "pagano" nel suo insieme, altro è dimostrare, specificamente, la continuità del retaggio mitriaco nella sua peculiarità di amalgama fra iranismo, romanità ed elementi sapienziali del mondo ellenistico. Le tracce, al riguardo, sono indicate in modo generico da parte della rivista citata e non consentono, sul piano della ricostruzione storica, di pervenire a conclusioni più precise.

Se questo è il quadro della situazione in Italia, occorre ora volgere la nostra attenzione su quanto è accaduto in Persia ed in altre zone dell'Asia anteriore, dal V secolo ai nostri giorni, per quanto concerne la storia del culto mitriaco. Occorre ricordare, infatti, che le leggi di Teodosio vigevano nel territorio dell'Impero, il cui limite territoriale, ad oriente, era costituito dal regno dei Parti.

12. 2. - Mithra vive. Testimonianze dall'Oriente. Risonanze in Occidente

Secondo alcuni studiosi[5], presso gli Osseti del Caucaso si riconoscerebbero tracce del culto mitriaco, soprattutto nell'escatologia, ma altri storici delle religioni non concordano affat-

Sul sodalizio dei Dioscuri, v. M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici*, Milano, 1990, pp. 334-364, ove l'A. analizza diffusamente tutta la corrente spirituale e culturale che, sin dall'inizio del '900 e, con fasi alterne per tutto il corso del secolo, si è richiamata alla «via romana» e ad alcuni tentativi di riscoperta emersi nel corso del '400, quali quelli rappresentati da Giorgio Gemisto Pletone e da Pomponio Leto. V., in particolare, nel testo di Introvigne, p. 346 sui sodalizi tradizionalisti in epoca post-bellica (il testo di Introvigne è stato consultato presso la biblioteca privata dell'avv. Valerio De Martino di Napoli che ringraziamo per la collaborazione). Altra iniziativa da menzionare è quella del *Conventum Italicum* che ha avuto le sue espressioni culturali nelle riviste *La Cittadella* di Messina (a partire dalla seconda metà degli anni '80) e *Arthos*, cit.

[5] G. WINDEGREN, in *Stand und Aufgaben*, p. 37, sostiene che presso gli Osseti del Caucaso si trovino tracce del culto mitriaco, soprattutto per quel che concerne l'escatologia. Altri studiosi sono di diverso orientamento. V. K. PRÜMM, *Le cult de Mithra et ses mystères*, in *D B*, Suppl. 6, 1960, pp. 136-151 e, in particolare, p. 139.

to con questa lettura ed esprimono le loro perplessità al riguardo.

Nella tradizione epica dell'Armenia, fino al XIX secolo, si sarebbero conservate tracce ben precise del culto mitriaco. L'epopea narra di un gigante, di nome Mehr, che aveva compiuto numerosi gesti eroici ma poi cadde in disgrazia. Il Merkelbach riferisce la vicenda epica nei seguenti termini:

"Visitò la tomba dei genitori per chiedere il loro consiglio e aiuto. Essi gli suggerirono di recarsi alla roccia del corvo e di entrare nella caverna. Partì dunque con il suo cavallo e quando in lontananza intravide un corvo lo colpì con una freccia: l'uccello si alzò ancora in volo per indicargli l'ingresso nella caverna. Nella roccia si aprì un passaggio e Mehr entrò a cavallo. Alla fine dei giorni egli cavalcherà di nuovi fuori e attraverserà così l'universo da un capo all'altro; nel frattempo la caverna si aprirà solo una volta all'anno, durante la festa del viaggio celeste, Mehr uscirà con il suo destriero e dal cielo cadrà pane consacrato per saziare lui e il suo cavallo durante tutto l'anno.

Il resto del tempo Mehr siede nell'antro, alla sua sinistra e alla sua destra brilla una candela. Guarda la ruota del cielo che gira sibilando attorno a lui, come il sole ruota giorno e notte attorno alla terra"[6].

La freccia scagliata verso il corvo fa pensare alla scena - raffigurata spesso nell'arte mitriaca occidentale - di Mithra che scaglia il dardo contro la roccia, da cui scaturisce l'acqua. Qui siamo in presenza di una variante secondaria del mito e, comunque, la presenza del corvo richiama alla mente l'uccello raffigurato nell'arte di questa tradizione.

Si consideri inoltre il simbolo della caverna in questa tradizione epica, affine all'antro dell'architettura mitriaca; l'eroe che siede nella caverna per uscirne una volta all'anno, sembra essere una variante del tema del Re del Mondo che si sarebbe ritirato nell'Agartha, il "centro sotterraneo" ove la tradizione primordiale si continuerebbe occultamente[7].

La caduta dal cielo del pane consacrato è un simbolo di benedizione divina che si manifesta nella forma dell'abbondanza - il pane quale segno di vita; essa richiama la presenza del pane consacrato nel pasto rituale del mitraismo romano.

Questa persistenza mitriaca nell'Asia anteriore è riscontrabile in precise testimonianze relative all'Iran e registrate dalla letteratura storico-religiosa occidentale.

Abbiamo osservato, all'inizio di questo studio, che, secondo le più recenti ricerche, la religione di Zoroastro non condannò del tutto né il culto di Mithra né i sacrifici animali, ma solo certi eccessi quali l'uso smodato dell'haoma e gli abusi del sacrificio animale.

Mary Boyce, nota studiosa di zoroastrismo, avendo avuto modo di interloquire, già nel corso degli anni '60, coi sacerdoti zoroastriani viventi, ha annotato scrupolosamente le loro parole e le loro formule rituali, pervenendo, anche grazie a queste tracce, ad una sostanziale revisione dei giudizi che si erano consolidati nella storia delle religioni su Zoroastro quale presunto riformatore monoteista della religione iranica[8].

Il dio invitto e luminoso venne collocato, come si è già rilevato, in un nuovo sistema religioso in cui il suo ruolo era ridimensionato - rispetto alla sovranità di Ahura Mazda - ma non cancellato.

Illustri studiosi - quali Mircea Eliade[9] ed Elémire Zolla[10] - hanno tenuto conto di queste nuove acquisizioni le quali con-

---

[6] R. MERKELBACH, *op. cit.*, pp. 307-308. I riscontri sulla continuità della memoria di Mithra in Armenia sono in G. WINDEGREN, *Le religioni dell'Iran*, p. 209; 239; Geshevitsch, in *Mithraic Studies*, I, pp. 84-89, II, pp. 356-357.

[7] Cfr. R. GUÉNON, *Il re del mondo*, tr. it., Milano, 1997.

[8] Sulla revisione della lettura di Zoroastro v. supra, par. 1.4., nt.21. V. anche GNOLI, *Questioni sull'interpretazione della dottrina gathica*, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 31, 1971, pp. 341-370. Sulla persistenza del culto mitriaco v. M. BOYCE, *Mitragan among the Iran Zoroastrians*, in *Mithraic Studies*, I, 106 ss.

[9] M. ELIADE, *Storia*, cit., pp. 338-344..

[10] E. ZOLLA, *Il signore delle grotte*, cit., p. 64 ss.

sentono di comprendere il senso e la portata di alcune scoperte inerenti alla continuità dello zoroastrismo e, nel suo ambito, del culto mitriaco in Iran, almeno fino agli anni '70 del XX secolo.

Mary Boyce, nel 1964, visitò un gruppo di villaggi dell'Iran in cui si tramanda la fede nella religione di Zoroastro; in questa comunità viene venerato un dio-eroe, chiamato *Mihr*. Il popolo che serba tale culto è quello dei Mayra' Kalantor, le cui celebrazioni più solenni si svolgono in occasione del Mihragan, la ricorrenza del Capodanno che ricorda, per assonanza fonetica, l'antico Mitrakana dell'epoca degli Achemenidi.

Il nome *Mihr* - che nella lingua tardo-persiana significa "sole" - ricorda, foneticamente, quello di Mithra; se il culto solare presente in questo popolo può essere collegato all'antico mitraismo iranico, sembra, d'altra parte, che le forme del culto attuale siano molto diverse da quelle dei mitrei occidentali di epoca romana.

Nel Mihragan studiato dalla Boyce si sacrificano montoni e capre ma non i tori, mentre sembra che in passato - un passato relativamente recente - si compisse anche il sacrificio taurino; si tratta di una traccia che lascia ipotizzare che *Mihr* sia la sopravvivenza dell'antico Mithra, nonostante l'affermazione, da oltre un millennio, della religione islamica.

E. Zolla, nel suo libro *Aure*, narra del suo incontro a Persepoli - l'antica capitale degli Achemenidi - con un cultore del mitraismo, un Parsi di Bombay, che gli illustra il significato dei riti celebrati nella cosiddetta «Camera del Consiglio» nel palazzo di Dario.

"... *Di colpo la voce dell'uomo torna a tuonare «Ma che cosa credete che fosse questa stanza dove adesso ci troviamo, che tutti chiamano la camera del consiglio?».*

Mi guardo d'attorno, esito: infine riconosco, esclamo, trascinato dalla ardore dell'uomo: «È un tempio del fuoco!».

Mi sorride; poi subito riaggrava le sopracciglia e mi lancia un'altra rimbombante domanda: «Ma ha idea lei di che cos'è il fuoco? Sa che

cos'è un fuoco bombardato da canti sacri, elettrizzato da invocazioni recitate a voce sempre più bassa? Sa che cosa diventa un fuoco percosso da vibrazioni come quelle d'un mortaio fatto dei sette metalli? Raggiunto da un sol otto ottave sotto? Può parlare, un fuoco. Al Louvre c'è un medaglione parto che raffigura un'ara e sopra una testa parlante fra le fiamme. Non sa che il fuoco ha un'anima? Forse che qualcuno di voi ha mai meditato sul fuoco?».

«Taluno fra noi ha meditato piamente sulle fiammelle dei ceri».

«Caro signore, prima che il Cristo parlasse, già noi lo conoscevamo. Ne siete al corrente perfino voi, che ci bastò vedere la stella in cielo, ma non sapete che cosa fosse la stella. Nel 7 a.C. si avvicinarono tre pianeti in situazione retrograda rispetto allo zodiaco, sicché apparvero come un astro unico e immobile. Portammo oro, incenso e mirra. Che cosa significano, secondo voi?Provi a riflettere. Incenso e mirra rappresentano il respiro, l'incenso è un odore caldo, la mirra freddo; l'uno è il fiato della narice destra, l'altro è quello della narice sinistra, le due correnti, calda e fredda, che bisogna armonizzare, che si congiungono quando si raggiunge la perfezione, quassù - si diede una manata sulla fronte -. Che cosa abbiamo qua sotto? In fisiologia voi dite che qui sta la corona radiata».

Il giovane interrompe: «Per favore, mio maestro, parlatemi ancora di ciò che faceva Dario al solstizio».

«Usciva da questa stanza - urla l'uomo, distogliendosi da me -, recava il fuoco sacro per esporlo su un'ara in vista di tutti i rappresentanti dell'Impero qui schierati una volta all'anno. In quel momento il sole investiva dei suoi raggi un'aquila scolpita sulla montagna o sopra quel frontone laggiù, proeittandola sopra l'ara. Così qui una volta all'anno si attuava la stessa scena che si vede scolpita per l'eternità sulla tomba rupestre di Dario. Era un'operazione delicatissima; per proteggere il magnetismo dell'Imperatore in quel momento, lo si sfiorava con il flabello e con vessilli di piume d'aquila. Noi sappiamo usare le piume d'aquila magneticamente, nei riti terapeutici! Voi non ne sapete niente», mi comunica.

«L'ho visto fare da sciamani americani», gli dico.

«Come va lontano a cercare le cose, lei». Si voltò di scatto verso il giovane e proclamò: «Alla fondazione di Persepoli la costellazione dell'Aquila si levava nel Sagittario. Il Leone sorgeva, il Toro declinava. Perciò!».

«Perciò, o maestro, l'Imperatore stringe un arco, perciò dappertutto sono scolpiti tori azzannati da leoni»"[11].

Che l'adorazione di Gesù bambino da parte dei Magi lasciasse trasparire l'influenza della spiritualità iranica sul cristianesimo delle origini era, a dire il vero, cosa già chiara che questa testimonianza conferma ulteriormente[12]. La valenza simbolica dei doni - oro, incenso e mirra - è materia tutta da approfondire e richiederebbe un saggio apposito. Qui ci limitiamo a sottolineare come l'oro sia sempre stato, nelle culture più lontane, nel tempo e nello spazio, un attributo simbolico della regalità e, al tempo tesso, un simbolo del sole, per il suo splendore e la sua lucentezza, i due aspetti - regalità e solarità - essendo visti nella loro intima connessione, poiché il re - o l'imperatore - rappresenta in terra ciò che il sole è fra gli astri, nella sua predominanza di luminosità, di energia, di vita.

Alla intelligenza del lettore proponiamo diversi temi di riflessione e, soprattutto, di meditazione tratti dal brano citato: il senso vibrante, animato, della sacralità del fuoco, l'aura di radiosità divina che circonda la figura del "Re dei re", la coincidenza, voluta e studiata, di celebrazioni rituali e di congiunzioni astrali, l'emergere della costellazione del Leone e il contemporaneo declino di quella del Toro che ricordano, in modo impressionante, la situazione astrale cui, molti secoli dopo, si riferisce l'iscrizione *'Natus prima luce'* del mitreo di S. Prisca in Roma.

E ancora: l'importanza delle *"invocazioni recitate a voce sempre più bassa"* di cui parla il Parsi di Bombay a proposito dell'epoca degli Achemenidi, l'attenzione per le sonorità rituali, pronunciate in modo preciso e consapevole, che ricorda le misteriose sequenze vocaliche del "Rituale Mitriaco del Gran Papiro Magico di Parigi" o la precisione della religio romana nella pronuncia delle formule rituali o ancora, la centralità dei *mantra* (le parole di potere) nella spiritualità tibetana e in quella indù.

Le correnti del respiro - calda e fredda - che bisogna armonizzare evocano una nitida somiglianza con le istruzioni per il respiro del Rituale Mitriaco poc'anzi citato, ricordano l'importanza che al respiro è data nelle tradizioni yoga dell'India e del Tibet[13].

In un successivo intervento sulla rivista *FMR*, Zolla ha precisato anche il nome dell'uomo incontrato a Persepoli: è lo stesso Shorab Sola Hakim la cui relazione sui misteri di Mithra al Congresso Internazionale di Studi Mitriaci di Teheran, nel 1975, è stata pubblicata su *Conoscenza religiosa* (la rivista diretta da Elémire Zolla) che nel suo libro narra l'incontro con un sacerdote zoroastriano a Isfahan, della successiva visita al "tempio del fuoco" di Teheran e del colloquio col "capo dei sacerdoti" zoroastriani, che gli parla dello *Kshnum*, una società vegetariana di Bombay che approfondisce la dottrina religiosa. I testi della biblioteca insegnano a leggere i cieli, *"dove le stelle simbo-*

[11] ID., *Aure. I luoghi e i riti*, Venezia, 1995, pp. 129-130.

[12] La visita dei magi a Betlemme è in *Mt.* 2, 1-72. HEROD., *Historiae*, 1.101 parla dei Magi come di una casta sacerdotale che esercitava la sua funzione prima tra i Medi e poi tra i Persiani. F. CUMONT, *L'adoration des mages et l'art iconographique de Rome*, in *Atti dell'Accademia Romana di Archeologia*, s. III, vol. III, fasc. III, Roma 1932, pp. 81-105, evidenzia l'abito persiano dei magi, rappresentato sia nella pisside del museo di Firenze sia nel sarcofago di Adelphia. La tradizione iconografica delle catacombe cristiane presenta questa costante figurativa dei magi in abiti persiani. Una lettura dei magi, sotto il profilo della storia delle dottrine esoteriche, è in A. G. GILBERT, *I re pellegrini*, tr. it. Milano, 1999, ove i riferimenti all'antico regno di Commagene si intrecciano con l'*excursus* sulla spiritualità iranica e su altre correnti religiose del mondo antico nonché sui movimenti esoterici moderni, fra i quali quello di Gurdjeff.

[13] V. G. TUCCI, *Le religioni del Tibet*, cit., p. 108 ss.; ID., *Storia della filosofia indiana*, cit. Sulla concezione dello yoga nella tradizione esoterica tibetana v. N. NORBU, *Il cristallo e la via della Luce*, cit., pp. 77-84.

leggiano ogni cosa terrestre e ultraterrena, diventando il perfetto alfabeto, il Libro" scrive Zolla[14]. La nostra mente corre alle iscrizioni mitriache, a quel sacerdote romano *"caelo devotus et astris"* menzionato in un'epigrafe del IV secolo.

Non sappiamo dire, specificamente, se il culto del dio invitto abbia resistito all'urto dell'islamismo sciita, anche se ci risulta che i Parsi, tuttora, celebrino annualmente, in Iran, una loro ricorrenza religiosa ed abbiano una loro rappresentanza nel parlamento iraniano.

La storia insegna che, nelle ondate di intolleranza e di settarismo, un culto può perpetuarsi anche in modo clandestino, per poi tornare alla luce allorché le condizioni storiche siano più propizie. L'esempio di quanto accaduto in Russia è, al riguardo, eloquente; 70 anni di feroce comunismo e di soffocante ateismo di Stato non hanno indebolito più di tanto la religione ortodossa.

Che il culto di questo dio solare abbia avuto una sua sicura persistenza in Iran, fino agli anni '70 del XX secolo, è comunque cosa che, già di per sé, ha un grande rilievo storico-religioso e, soprattutto, sul piano spirituale, tenuto conto dell'antica egemonia dell'islamismo.

Nonostante tutto, il culto del dio invitto - il dio della luce, del patto e dell'amicizia - vive e vibra nelle testimonianze dei suoi sacerdoti, nelle risonanze suscitate nella letteratura occidentale storico-religiosa e perfino nella pubblicistica più divulgativa, quasi a voler indicare una traccia, spirituale ed etica, per gli uomini d'oggi.

Shorab Sola Hakim, pur apprezzando i progressi filologici, archeologici e storiografici moderni nello studio dell'antica religione iranica, evidenzia la diversità di prospettiva nell'approccio al dio Mithra.

"Per loro - dice il sacerdote zoroastriano riferendosi agli studiosi accademici occidentali - *Mitra è un fossile da sezionare, per noi una realtà vivente. Scrivendo R-O-S-A con innumerevoli permutazioni delle lettere non ci si avvicina, dice Rumi, a capire una rosa. La rosa del nostro Daena si può conoscere soltanto ricevendo quel fiore da Zarathustra, tenendolo in mano, nel cuore"*[15].

Pur non avendo una collocazione zoroastriana, il nostro approccio, basato sul metodo «tradizionale», si è orientato proprio nel senso di cogliere Mithra come realtà animata e vibrante.

[14] E. ZOLLA, *Aure*, cit., p. 134.

[15] SHORAB SOLA HAKIM, *op. cit.*, in *Conoscenza religiosa*, cit., p. 87. Di questo studioso va segnalato, peraltro, il contributo ermeneutico sotto il profilo astrologico e cosmologico. Altro apporto alla conoscenza di tale aspetto del mitraismo romano è quello di D. ULANSEY, *I misteri di Mitra. Cosmologia e salvazione nel mondo antico*, tr. it., Roma 2001. L'approccio di questo studioso - tutto centrato sul momento astrologico ed astronomico - è diverso dal nostro, che privilegia il contenuto dell'esperienza interiore degli iniziati a questi misteri, intuita attraverso il linguaggio del simbolo su cui v. supra, cap. V. Rispetto a tale nucleo centrale, l'astrologia è funzionale, nella nostra ottica, all'individuazione dei momenti astrali più propizi per le esperienze misteriche dei seguaci di Mithra. Sul rapporto fra religione misterica e astrologia nel mitraismo romano v. supra cap. VII e, in particolare, par. 7.4. La svalutazione, da parte di Ulansey, della radice iranica del mitraismo occidentale non è un dato nuovo nella storia degli studi mitriaci dell'ultimo trentennio. Per la nostra interpretazione del rapporto fra spiritualità iranica - sostrato comunque rilevante in sede storico-religiosa - ed originalità elaborativa del mitraismo romano, v. supra, cap. VIII.

APPENDICE EPIGRAFICA

La trasmissione dei misteri mitriaci nella seconda metà del IV secolo d.C. (CIL, VI, 749-754)

Le epigrafi che qui di seguito si riportano sono state ampiamente esaminate nel capitolo 9.1, nell'ambito dell'analisi sul conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel IV sec. d.C. Il testo di queste iscrizioni è riprodotto affinché il lettore comprenda l'importanza che i fedeli di Mithra attribuivano alla continuità della loro tradizione mistèrica (il "tradere", ossia il tramandare i misteri, è il verbo più adoperato), in un momento storico di grave difficoltà per i culti "pagani" e di conflitto sempre più accentuato con l'orientamento religioso (e politico) dell'Impero. Ricordiamo che queste iscrizioni furono già analizzate dal Cumont alla fine dell'Ottocento e poi dal Vermaseren, costituendo esse un documento di rilevante interesse storico-religioso della persistenza del "paganesimo" solare in età tardo-imperiale e della conseguente durezza del conflitto con lo Stato ed il suo orientamento religioso, prima oscillante e contraddittorio nei confronti degli antichi culti (si ricordi il tentativo restauratore di Giuliano, 361-363 d.C.), poi sempre più restrittivo (provvedimenti legislativi dell'imperatore Graziano: 379 e 382 d.C.), fino all'aperta repressione dei *sacra* tradizionali anche sul piano del culto privato (editti dell'imperatore Teodosio: 391-392 d.C.).

Per comprendere più agevolmente il testo delle epigrafi, si consideri che gli anni erano indicati coi nomi dei consoli in carica e che il calendario - e quindi la precisazione completa delle date - era articolato sulla distinzione fra Calende, None e Idi, corrispondenti a fasi distinte del mese lunare. Per un approfondimento specifico della concezione religiosa sottesa al calendario romano ed alle sue articolazioni, v. G. Dumézil, *La rel. rom. arc.*, cit., pp. 478- 483.

CIL, VI, 749

Constantio VIIII et Iuliano II con[s(ulibus)] | Nonius Victor Olympius v(ir) c(larissimus), p(ater) p(atrum) | et Aur(elius) Victor Augentius v(ir) | [c(larissimus)], pater | tradiderunt leontica IIII idus | aug(ustas) felic(iter).| Alia tradiderunt cons(ulibus) supra s(criptis) | XVII kal(endas) oct(obres) felic(iter).

Anno 357 d.C.

CIL, VI, 750

Datiano et Cereale cons(ulibus) | Nonius Victor Olympius v(ir) c(larissimus) p(ater) p(atrum) [et] | Aur(elius) Victor Augentius v(ir) c(larissimus) p(ater)|tradiderunt persica pri(die) non(as) april(es) | fel(iciter). | Consulibus s(upra) s(criptis) tradiderunt [h] eliaca | XVI kal(endas) ma[i(as)] felic(iter).

Anno 358 d.C.

CIL, VI, 751 a

Datiano et Cereale cons(ulibus) | Nonius Victor Olympius v(ir) c(larissimus)p(ater) p(atrum) | et Aur(elius) Victor Augentius v(ir) c(larissimus) | tradiderunt patrica XIII k(alendas) mai(as) felic(iter). | Consulibus s(upra) s(criptis) ostenderunt cryfios | VIII kal(endas) mai(as) feliciter.

Anno 358 d.C.

CIL, VI, 751 b

D(ominis) n(ostris) Valente V et Valentiniano | iuniore primum aug(ustis) VI idus april(es) | tradidit hierocoracica Aur(elius) Victor | Augentius v(ir) c(larissimus) p(ater) p(atrum) filio suo Emiliano | Corfini(o) Olympio c(larissimo) p(uero) anno tricensimo | acceptionis suae felic(iter).

Anno 376 d.C.

CIL, VI, 752

Eusebio [et Hy]patio cons(ulibus) | Nonius Victor Olympius v(ir) c(larissimus) | et Aur(elius) Victor Augentius v(ir) c(larissimus) | tradiderunt leontica V idus | martias feliciter.

Datiano et Cereale con[s(ulibus)] | Nonius Victor Olympius v(ir) c(larissimus) p(ater) p(atrum) |et Aur(elius) Victor Augentius v(ir) c(larissimus) p(ater) | tradiderunt leontic[a XVI ? k]al(endas) apri[l(es)] felic(iter).

Anni 359 e 358 d.C.

CIL, VI, 753

Mamertino et Nebitta co[ns(ulibus)] | Nonius Victor Olympius v(ir) c(larissimus) [p(ater) p(atrum)] | et Aur(elius) Victor Augentius v(ir) [c(larissimus p(ater)] tradiderunt leontica kal(endis) apr(ilibus) felic(iter). | Al[i]a tradiderunt con[s(ulibus)] s(upra) s(criptis) VI idus apr(iles) felic(iter) leont[ica].

Cons(ulibus) s(upra) s(criptis) tradiderunt chryfios (*sic*) VI idu(s) apr(iles) felic(iter).

Anno 362 d.C.

CIL, VI, 754

OLYMPII

Olim Victor avus, caelo devotus et astris,
Regali sumptu Phoebeia templa locavit.
Hunc superat pietate nepos, cui nomen avitum est:
Antra facit, sumtusque tuos nec Roma requirit;
Damna piis meliora lucro: quis ditior illo est
Qui cum caelicolis parcus bona dividit heres?

Su entrambi i lati dell'epigrafe, in doppia verticale si legge l'iscrizione «TAMESII AUGENTII».

BIBLIOGRAFIA

Filosofia della storia e morfologia delle civiltà

J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, in *Scritti politici*, tr. it. Torino, 1979, pp. 809-896.

O. SPENGLER, *Il tramonto dell'Occidente*, tr. it. Parma, 1992 (intr. di S. Zecchi). La traduzione è rimasta, in linea di massima, quella di Julius Evola pubblicata per l'editore Longanesi nel 1957.

A.J. TOYNBEE, *Il mondo ellenico*, tr. it. Torino, 1967.

A.J. TOYNBEE, *Civiltà al paragone*, tr. it. Milano, 1983.

A.J. TOYNBEE, *Il racconto dell'uomo*, tr. it. Milano, 1992.

Letteratura storico-religiosa

F. ALTHEIM, *Storia della religione romana*, tr. it. Roma, 1996 (intr. di E. Montanari, tr. di L. Arcella).

L. ARCELLA (a cura di), *Il lavoro e la festa. Note al calendario romano arcaico*, Roma 1992.

J. J. BACHOFEN, *Le madri e la virilità olimpica*, tr. e intr. a cura di J. Evola, Roma, 1972[2].

G. BECATTI, *Scavi di Ostia*, II, *I mitrei*, Roma, 1654.

J.J. BACHOFEN, *Il matriarcato*, tr. it. Torino, 1991.

E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I-II, tr. it. Torino, 1977.

U. BIANCHI, (a cura di), *Mysteria Mithrae, La specificità storico-religiosa dei misteri di Mitra con particolare riferimento alle fonti documentarie di Roma e Ostia*. Atti del seminario internazionale di Studi mitraici, (Roma 28-31 marzo 1978), Leiden, 1979.

U. BIANCHI, *L'ethos dei Misteri di Mithra. Interpretazioni storico-religiose*, in *M.M.*, pp. 49- 60.

U. BIANCHI/M.J.VERMASEREN (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*. Atti del Colloquio Internazionale, (Roma 24-28 settembre 1979), Leiden 1982.

M. BOYCE, *Mitragan the Iran Zoroastrians*, in *Mithraic Studies*, I, p. 106 ss.

A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma, 1966.

A. BRELICH, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma, 1976.

I. CHIRASSI COLOMBO, *Sol Invictus o Mithra*, in *M.M.*, p. 658 ss.

I. CHIRASSI COLOMBO, *Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'Impero*, in *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, cit., pp. 308-330.

F. CUMONT, *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, I-II, Bruxelles, 1896.

F. CUMONt, *Les mystères de Mithra*, Bruxelles, 1913.

F. CUMONT, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, tr. it. Torino, 1966.

M. DE' SPAGNOLIS, *Il mitreo di Itri*, Leiden, 1980.

G. DUMÉZIL, *Legendes sur les Nartes*, Paris, 1930.

G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna*, Paris, 1948 .

G. DUMÉZIL, *Le troisième souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman*, Paris, 1949.

G. DUMÉZIL, *Les dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952.

G. DUMÉZIL, *Juppiter Mars Quirinus*, tr. it. Torino, 1955.

G. DUMÉZIL, *Déesses latines et mythes védiques*, Paris, 1956.

G. DUMÉZIL, *L'ideologie tripartie des Indo-Européens*, Bruxelles, 1958.

G. DUMÉZIL, *Ventura e sventura del guerriero*, tr. it. Torino, 1974.

G. DUMÉZIL, *La religione romana arcaica*, tr. it. Milano, 1976.

M. ELIADE, *Mefistofele e l'androgine*, tr. it. Roma, 1971.

M. ELIADE, *Lo Yoga*, tr. it. Milano, 1973.

M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, tr. it. Torino, 1976.

M. ELIADE, *Miti, Sogni e Misteri*, tr. it. Milano, 1976

M. ELIADE, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, I, Firenze, 1979.

M. ELIADE, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, tr. it. Roma, 1992.

P. FILIPPANI RONCONI, *Il senso morale della regalità iranica e i suoi rapporti con le istituzioni dell'Occidente*, Roma, 1976.

J. FRAZER, *Il ramo d'oro*, I-II, tr. it. Torino, 1976.

FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, tr. it. Firenze, 1972.

D. GALLO, *Il mitreo di S. Silvestro in Capite*, in *M.M.*, pp. 231-248.

M. GUARDUCCI, *Ricordo della "magia" in un graffito del Circo massimo*, in *M.M.*, p. 172 ss.

M. GUARDUCCI, *Il graffito 'natus prima luce' nel mitreo di S.Prisca*, in *M.M.*, p. 156 ss.

V. MAGNIEN, *I Misteri di Eleusi*, tr. it. Padova, 1996.

E. MASSONEAU, *La magie dans l'antiquité romaine*, Paris, 1934.

R. MERKELBACH, *Mitra*, tr. it. Genova, 1988.

A. MINTO, *S. Maria Capua Vetere: scoperta di una cripta mitriaca*, in *NSA*, 1924.

E. MONTANARI, *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma, 1976.

E. MONTANARI, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma, 1988.

E. MONTANARI, *Mito e storia nell'annalistica romana delle origini*, Roma, 1990.

E. MONTANARI, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano, 2001.

F. PANVINI ROSATI, *Il contributo della numismatica allo studio dei misteri di Mithra*, in *M.M.*, pp. 551-555.

R. PETTAZZONI, *I misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924.

D. SABBATUCCI, *Lo Stato come conquista culturale*, Roma, 1975.

F. SCIALPI, *Mitra nel mondo naturale. Un dio grande e amico*, in *M.M.*, pp. 811-845.

G. SFAMENI GASPARRO, *Il mitraismo nell'ambito della fenomenologia misterica*, in *M.M.*, pp. 299-337.

G. SFAMENI GASPARRO, *Il mitraismo: una struttura religiosa fra 'tradizione' e 'invenzione'*, in *M.M.*, pp.349-383.

M. SIMON, *Mithra rival du Christ?*, in *E.M.*, pp. 457-478.

M. SIMON, *Mithra et les empereurs*, in *M.M.*, pp. 41-428.

A. TESTINI, *Arte mitriaca ed arte cristiana*, in *M.M.*, Leiden, 1979, pp. 429-438.

R. TURCAN, *Mithras Platonicus. Essai sur l'hellenisation philosophique de Mithra*, Leiden, 1975.

R. TURCAN, *Les religions de l'Asie dans la Vallée du Rhône*, Leiden, 1975.

R. TURCAN, *Salut mithriaque et sotériologie néoplatonicienne*, in *La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano*, cit., pp. 173-191.

D. ULANSEY, *I misteri di Mitra. Cosmologia e salvazione nel mondo antico*, tr. it., Roma, 2001.

M. VERMASEREN, *De Mithradienst in Rome*, Leiden, 1951

M. VERMASEREN, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, I-II, Le Haje, 1956-1960.

Mithriaca I: M. VERMASEREN, *The Mithraeum at Ponza*, Leiden, 1974.

Mithriaca II: M. VERMASEREN, *The Mithraeum at S.Maria Capua Vetere*, Leiden, 1971.

Mithriaca III: M. VERMASEREN, *The mithraeum at Marino*, Leiden, 1981.

Mithriaca IV: M. VERMASEREN, *Le monument d'Ottaviano Zeno et le culte de Mithra sur le Célius*, Leiden, 1978.

A. VON PRONAY, *Mitra. Un culto misterico fra religione e astrologia*, tr. it. Firenze, 1997.

E. ZOLLA, *I mistici dell'Occidente, I, Mondo antico pagano*, Milano, 1976.

E. ZOLLA, *Aure. I luoghi e i riti*, Venezia, 1995.

Letteratura sulle religioni e le filosofie orientali

DALAI LAMA, *Gesù e noi. Una lettura buddista del Vangelo*, Milano, 1997.

P. FILIPPANI RONCONI, *Introduzione al Canone Buddista*, Torino, 1986.

P. FILIPPANI RONCONI, *Le Vie del Buddismo*, Genova, 1986.

N. NORBU RINPOCHE, *Il cristallo e la via della luce*, Roma, 1987

N. NORBU RINPOCHE, *Lo Yoga del Sogno*, Roma, 1993.

TENZIN W. RINPOCHE, *Lo Yoga tibetano del sonno e del sogno*, Roma, 1999.

D. T. SUZUKI, *Saggi sul buddismo Zen*, tr. e intr. di J. Evola, Roma, 1976.

G. TUCCI, *Le religioni del Tibet*, Roma, 1985.

G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, Bari, 1987.

Letteratura di indirizzo "Tradizionale"

A. CEPOLLARO (a cura di), *Il Rituale Mitriaco* (III secolo dopo Cristo), Traduzione dal papiro che tuttora si conserva nella Biblioteca nazionale di Parigi al n. 574 del Supplemento greco della raccolta magica, Roma, 1982[3]

G. DE GIORGIO, *La Tradizione Romana*, Milano, 1973.

R. DEL PONTE, *Il movimento tradizionalista romano nel Novecento*, Scandiano, 1987.

R. DEL PONTE, *La religione dei Romani*, Milano, 1992.

R. DEL PONTE, *Evola e il magico "Gruppo di UR", studi e documenti per servire alla storia di "UR-KRUR"*, Borzano, 1994.

R. DEL PONTE, *Déi e miti italici*, Genova, 1999[3]

Introduzione alla Magia, a cura del "Gruppo di UR", Voll. I-III, Roma, 1971[3]. Edizione, completamente riveduta, dei contributi apparsi sulle riviste *UR* (1927-28) e *KRUR* (1929) dirette da J. Evola.

J. EVOLA, *I versi d'Oro pitagorei*, Roma, 1959 (rist.1980), con un saggio introduttivo dell'Autore sul pitagorismo.

J. EVOLA, *Simboli della Tradizione occidentale*, Genova, 1976.

J. EVOLA, *Ultimi scritti*, Controcorrente, Napoli, 1976.

J. EVOLA, *La Via della realizzazione di sé secondo i Misteri di Mithra*, Quaderno n. 4, Fondazione Evola, Roma, 1977.

J. EVOLA, *Ricognizioni. Uomini e problemi*, Roma, rist. 1985.

J. EVOLA, *Maschera e volto del neo-spiritualismo contemporaneo*, rist. Roma, 1990[3] .

J. EVOLA, *L'arco e la clava* (ed. a cura di G. De Turris), Roma, 1995[3].

J. EVOLA, *La dottrina del risveglio*, (ed. a cura di G. De Turris), Roma, 1995[4].

J. EVOLA, *Tradizione Ermetica*, Roma, 1996[4].

J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno*, Roma, 1998[4].

J. EVOLA, *Cavalcare la tigre*, Roma, 2000[6].

J. EVOLA, *Gli uomini e le rovine*, Roma, 2001[5].

R. GUÉNON, *Gli stati molteplici dell'Essere*, tr. it. Torino, 1965.

R. GUÉNON, *Il regno della quantità ed i segni dei tempi*, tr. it. Milano, 1995[3].

R. GUÉNON, *Simboli della scienza sacra*, tr. it. Milano, 1997[4].

R. GUÉNON, *Il re del mondo*, tr. it. Milano, 1997.

R. GUÉNON, *Crisi del mondo moderno* (tr. e intr. di J. Evola), Roma, 1997[4].

G. Kremmerz, *La sapienza dei Magi*, voll. I-III, Genova, 1987.

M. Scaligero, *Tecniche di concentrazione interiore*, Roma, 1987.

M. Scaligero, *Manuale di meditazione*, Roma, 1990.

R. Steiner, *Il mistero solare*, tr. it. Milano, 1996.

R. Steiner, *Considerazioni esoteriche sui nessi karmici*, Voll. I-V, tr. it. Milano, 1985-1990.

R. Steiner, *La scienza occulta nelle sue linee generali*, tr. it. Milano, 1996.

Opere generali sulla civiltà romana

A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi ed uomini all'alba di una civiltà*, Torino, 1997.

J. Carcopino, *Silla o la monarchia mancata*, tr. it., Milano, 1979.

P. De Francisci, *Civiltà romana*, Roma, 1939.

P. De Francisci, *Primordia Civitatis*, Roma, 1959.

A. Momigliano (a cura di), *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, Torino, 1975.

F. Schutz, *Storia della giurisprudenza romana*, tr. it., Firenze, 1968.

Letteratura sulle origini delle gentes *romane e sui culti gentilizi romani in età arcaica*

G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della famiglia romana*, Napoli 1999[6].

G. Franciosi (a cura di), *Ricerche sull'organizzazione gentilizia romana*, Napoli, I (1984); II (1988); III (1995).

In tale ambito, fra gli altri, sono stati pubblicati anche:

- S. Arcella, *Religiosità e presenza politica della gens Orazia fra il VI e il IV sec. a.C.*, in *Ricerche II* (1988).
- S. Arcella, *I Fabi e la tradizione annalistica*, in *Ricerche III* (1995).

Letteratura antropologica

C. Levy-Strauss, *Il totemismo oggi*, tr. it. Milano, 1986

C. Levy-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, tr. it. Milano, 1979[7]

INDICE DEI NOMI

INDICE